مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية
41

مقـــاصدُ الأحكامِ الشرعيّة وغاياتُها

دراسةٌ في سُبُلِ اكتشافِ الملاكات

السيّد محمّد علي أيازي
تعريب: علي عبّاس الوردي



الجزء الثاني

محمد علي أيازي

وُلِد في إيران، وانتسب إلى الحوزة العلميّة في مدينة مشهد وفيها أكمل دراساته الأوّليّة. واستمرّ بالدراسة فيها حتى وصل إلى مشارف مرحلة البحث الخارج، فانتقل إلى الحوزة العلميّة في مدينة قم، وفيها شارك في حلقات الدراسات العليا (بحث الخارج)، تلمّذ فيها على أبرز علمائها وأساتذتها، وفيها درس الفقه والأصول والفلسفة، وركز جلّ اهتمامه على الدراسات القرآنيّة حتّى صار من المتخصّصين البارزين في هذا الحقل العلميّ. أنجز خلال مسيرته التي ما زالت متواصلة عدداً من الدراسات القرآنيّة وغيرها، منها:

- المفسّرون حياتهم ومنهجهم، طهران، ١٣٧٣.
- قرآن وتفسير عصري (القرآن والتفسير المعاصر)، طهران، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ١٣٧٨.
- كاوشي در تاريخ جمع قرآن (دراسة في تاريخ جمع القرآن)، رشت، كتاب مبين، ١٣٧٨.
- قلمرو اجراي شريعت در حكومت ديني (مجال تطبيق الشريعة في الدولة الدينيّة)، طهران، مؤسسه بازشناسي اسلام وايران، ١٣٨٠.
- آزادي در قرآن (الحرية في القرآن)، طهران، دفتر تحقيقاتي ونشر ذكر، ١٣٧٩.
- سير تطور تفاسير شيعه (مسيرة تطور التفاسير الشيعية)، طهران، نمايشكاه دوم قرآن مجيد، ١٣٧٣.
- ملاكات أحكام وروش استكشاف آن (هذا الكتاب)، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٨٠.

مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة

دراسةٌ في سُبل اكتشاف المِلاكَات

(الجزء الثاني)

المؤلف: السيد محمد علي إيازي

الكتاب: مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة دراسةٌ في سُبل اكتشاف المِلاكَات

العنوان الأصلي: ملاكات أحكام وروش استكشاف آن

الترجمة: علي عباس الوردي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 -27 - 3

The Goals And Purposes Of Islamic Law:
A Study In Philosophy Of Islamic Fiqh



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

2

العقل والشريعة قراءة في الدور والموقع

(العقل ومكانته في الشريعة)

المقدمة

إنّ من الأسس البنيوية التي يعتمد عليها البحث حول ملاكات الأحكام، تحديد دور العقل في عمليتي استنباط الأحكام واستكشاف الملاكات. فلو فرضنا أن فقيهاً ما لم يعر العقل أهميّة، أو لم يعده من مصادر التشريع أو اعتبر دوره مقتصراً على فهم النصوص، أو قلل استخدامه وجعله مقتصراً على المستقلات العقليّة فقط، أو اعتبره نداً في مقابل الكتاب والسنة، فمن الطبيعي لمثل هذا الفقيه أن يهمل ملاكات الأحكام، ولا يلجأ إليها، إلا في إطار ضيق ومحدود جداً.

لكن الجدير قوله هنا هو أنه بالرغم من رفض الأشاعرة للحسن والقبح العقليّين إلا أنّهم لجأوا إلى العقل كآلية للكشف عن علل الأحكام، وتعميمها من حكم إلى آخر.

كما أنه بالرغم من تسليم الأخباريين الشيعة بإمكانية إدراك العقل

للأحكام الشرعيّة ورفضهم ـ في الوقت نفسه ـ حجيته، إلا أنهم وعلى مستوى التطبيق لجأوا إلى السبل العقليّة المتمثلة بإحراز المناط، وإلغاء الخصوصية، والقياس منصوص العلّة، وتنقيح المناط، بل وحتى الاستقراء، كما لم يمتنعوا عن اللجوء إلى المستقلات العقليّة، وغير العقليّة في بعض الأحيان.

وهنا، لا بدّ لنا من أن نتساءل عن منشإ هذه الازدواجيّة؟ هل نشأت من عدم تحديد مفهوم العقل؟ أم من الاختلاف في حدود صلاحياته وآفاق استخدامه؟ أو بسبب ظهور تيارات متعددة، جذّرت هذه الخلافات وكرّستها، وبالتالي ولّدت حالات من التطرف في التعاطي مع العقل بين من أفرط في توظيفه وبين من أحجم عن ذلك؟

وفي مقام الإجابة نقول: إن هذه الأسباب كلها قد تكون محتملة. ولكي يتضح هذا الموضوع لا بدّ أولاً من إلقاء مزيد من الأضواء عليه، ومن ثم تصنيف الآراء والاتجاهات وتحليلها، وبيان ما ينطوي عليه كلّ واحد منها، وما ينجم عنه من تبعات وأعراض. ومن هنا، وجدنا من الضروريّ أن نتناول في مطلع هذا الفصل مفهوم العقل والقراءات المختلفة له ومجالات توظيفه، ومن ثم نتحوّل إلى استقصاء دوره ومكانته في الشريعة، بالتركيز على التراث الفقهيّ الشيعيّ، والرصد التاريخي لواقع التعاطي مع العقل في التراث الأصوليّ للمدرسة الشيعيّة.

وفي المرحلة التي تليها سنتناول الاتجاهات المختلفة التي مارست استخدام العقل وسنلقي الضوء على الصلاحيات التي مُنحت له والمجالات التي وُظّف فيها، والأهميّة التي حظي بها والدور الذي اضطلع به.

ولا يمكن للصورة التي نريد من خلالها بيان دور العقل وموقعه

في الشريعة أن تكتمل من دون التعرض إلى الأسباب التي دعت بعض الفقهاء الشيعة والسلفيين السنة إلى مناهضة العقل ومناوأته، ومن هنا كان من الضروريّ التعرف على أبرز الأمور التي كانت تثير توجسهم وقلقهم إزاء العقل؟ وهذا مجمل ما سنستعرضه في الفصل الحالي.

مفهوم العقل

ذُكِرت للعقل تقسيمات عدَّة، من بينها: العقل النظري والعقل العملي، العقل الفطري والعقل الكسبي. كما استخدم مفهوم العقل الكلي في مقابل العقل الجزئي، أو العقل مقابل كلّ من الجهل والعشق والشهوة والغضب.

وهناك من عبّر عن العقل بالحجة الباطنية في مقابل الحجج الظاهرية.

أمّا في الغرب، فقد قُرنت العقلانية بالتجربة والطبيعة والمادة، وهناك من عنى بها: المناهج التحليلية والمراحل المنطقية للتفكير.

وقد تطلق العقلانية ويراد بها ما يقابل كلاً من المنهج الباطني والشهودي[1].

أمّا العقلانية في عصرنا الحاضر فيراد بها قياس الأمور وفقاً للمعايير الإنسانية، واستخدام المنهج المنطقي المبرهن للوصول إلى النتائج، مع بقاء احتمال الخطإ[2].

لكن، ما المراد من «العقل» في الإطار التشريعيّ؟

---

(1) إبراهيم مصطفى إبراهيم، **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي**، ص 9 و15.

(2) انظر: بوبر، كارل، **اسطوره چارچوب** (أسطورة الإطار)، ترجمة: علي پايا، ص 85 ـ 130.

إن للعقل مفهوماً مختلفاً في الشريعة، إذ يطلق ويراد به العقل العملي، وهو القوة التي تدرك وتميز بين الخير والشر وبين المصلحة والمفسدة.

وتظهر أهميّة العقل العملي في ما يتعلق بالأحكام وتطبيقها على موضوعاتها من خلال إرشاد المكلّف إلى ما ينبغي فعله أو تركه، عبر إبراز المصلحة أو المفسدة التي ينطوي عليها الفعل، وقد يشمل ذلك الوقائع التي سكت الشارع عنها. بل إن للعقل دوراً محورياً في قراءة الشريعة وفهمها واستخلاص المقاصد والملاكات من النصوص التشريعيّة.

وبعبارة أخرى: إنّ مرادنا من العقل هو ما يؤلّف دليلاً مستقلاً إلى جانب الكتاب والسنة، أي حكماً عقلياً يوصل به إلى الحكم الشرعي، بغضّ النظر عن تسمية ما يدركه العقل بالحكم أو الإدراك[1]. ومن هنا، فإن المراد من «الحكم العقليّ» ليس المعنى الفلسفي له، ولا «الحكم العقليّ» الذي يتمخض عن المبادئ التصديقية للكتاب والسنة، لأن العقل قد يعتمد حكماً من الشارع

---

(1) ذهب السيد محمد تقي الحكيم في (**الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 280) وغيره من الأصوليّين المتأخرين كالشيخ المظفر إلى القول: بأن التعبير بالحكم العقليّ ـ في المجالات التشريعيّة ـ وإن أوهم ذلك ـ أي كونه حاكماً ـ إلا أننا لا نعرف من يذهب إلى القول به من المسلمين على الإطلاق، وقد نُسِب ذلك على ألسنة بعض المشايخ إلى المعتزلة، لكن فقهاء المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام والموجب لها، والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي. نعم هناك مدركات عقليّة لا تكشف عن حكم شرعي كالأحكام النظريّة. والخلاف الذي وقع في الحقيقة إنما هو في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعيّة من غير طريق النقل، أي إن الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقليّة ـ وهي ما تفرد العقل بإدراكه دون توسط بيان شرعي، مثل إدراكه للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما ـ لا غير.

للتوصل من خلاله إلى حكم آخر، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع، بعد اطلاعه على وجوب الفعل الذي تقدم له، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده، فهذه الأحكام بالرغم من كونها أحكاماً عقليّة، أنها أحكام غير مستقلة، وكما أسلفنا، فإن حكم العقل أو إدراكه على قسمين: ما تفرد العقل بإدراكه دون توسط بيان شرعي، كالحسن والقبح المستلزمين لإدراك حكم الشارع بهما. أو ما اعتمد في إدراكه على بيان من الشارع.

بالإضافة إلى ذلك فإنه في المواضع التي يكون فيها الحكم العقليّ في طول الكتاب والسنّة، بمعنى أن يكون العقل قادراً على إدراك البيان الشرعي، كما في حكم العقل بوجوب امتثال أمر المولى وقبح معصيته، فهذا الحكم العقليّ هو من الأحكام الطولية للكتاب والسنة، وبتعبير المحقق النائيني: من معلولات الأحكام الشرعيّة[1].

ولا بدّ من التنويه إلى أنّ هذا المقطع لا يدخل ضمن إطار «بداية البحث» التي نود أن نتناولها هنا بالرغم من أنه من البحوث المحورية التي سنتحدث عنها لاحقاً ضمن بحثنا لـ «دور العقل وموقعه في استنباط الأحكام الشرعيّة».

الآفاق التوظيفية للعقل

حول الآفاق التوظيفية للعقل والمناطق التي يتحرك فيها لا بدّ أولاً من تحديد مرادنا من الحكم العقليّ، هل هو حكم العقل القطعي أم غير القطعي؟ والمراد بالعقل القطعي، هو كلّ ما حكم به

---

(1) الهاشمي، السيد محمود، **مباحث الحجج والأصول العملية**، تقرير بحوث الشهيد الصدر، مبحث القطع، ج 4، ص 120.

العقل حكماً قطعياً بعد إدراكه التام للمصلحة أو المفسدة الملزمة على نحو ينتفي معه الشك. أمّا غير القطعي، فهو كلّ ما حكم به العقل حكماً ظنياً لا يرتقي إلى مستوى البيان الشرعي؛ بل قد يستمد هو من السياقات الشرعيّة لتدعيم حكمه الظني.

تاريخ البحث

من الضروريّ قبل الخوض في تفاصيل بحثنا المتمحور حول حجية العقل، أن تكون لنا إطلالة على تاريخ هذا المصدر التشريعيّ المهم. فمما لا شك فيه أن علماء الأصول من المتقدّمين، ومنذ البدء بتدوين علم الأصول، حصروا الأدلة على الأحكام الشرعيّة، بالأدلّة الأربعة المعروفة، وقد احتل «الدليل العقليّ» المركز الرابع من بين تلك الأدلة[1]. وعلى ما يبدو، فإنّ الشيخ المفيد (م 413 هـ ق) كان أول من استخدم «العقل» في كتابه التذكرة بأصول الفقه، وقد نقل عنه ذلك الشيخ محمد بن علي الكراجكي (م 449 هـ ق) في كتابه مختصر التذكرة، غير أنه عدّ أصول الأحكام الشرعيّة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه (ص)، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده. والطرق الموصلة إلى العلم بهذه الأصول الثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

ولم يتطرق الشيخ المفيد إلى مسألة أهميّة العقل ودوره كمرجع تشريعيّ مستقل، وغاية ما ذكره بصدد العقل هو أنه السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

أمّا **السيد المرتضى علم الهدى** (م 436 هـ ق) فبالرغم من أنه لم يصرّح بمرجعية العقل كمصدر تشريعيّ، إلّا أنه تحدّث مراراً عن

---

(1) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 3 و4، ص 121.

العقل القطعي في كتابه الذريعة، ومن جملة ذلك ما ذكره حول الدلالة على جواز التعبد بخبر الواحد، فمع مخالفته لحجية خبر الواحد، إلا أنه تصدّى لمن ذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز العمل به من جهة العقل، وقال: والصحيح أن ذلك جائز عقلاً[1].

وبصدد استعراضه لأدلة الموافقين على حجية خبر الواحد ذكر: أن مما يدل على جواز التعبد بخبر الواحد هو أن العمل في كثير من العقليّات قد يتبع غلبة الظن، فما الذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيات. ثم رد عليهم بقوله: إنّ العمل من حقه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد، لم يعمل بخبره، أمّا لو علم لجاز[2].

بصدد حديثه عن الأخبار التي تتعلق بالمعاملات ذكر: أنها لا تشبه ما نحن فيه؛ لأنها ـ أي أخبار المعاملات ـ منقسمة إلى أمرين: أحدهما يلحق بالعقليّات، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا باستئناف حكم له، ولذلك لم يميز العدل فيه من غيره، ولا البالغ من الصبي، لأن المعوّل في ذلك على غلبة الظن، وما يقع في القلب[3].

وفي مقام ردّه على من ذهب إلى وجوب التحرز من المضار، كما يجب التحرز من سلوك الطريق إذا أخبر مخبر بأنّ فيه سبعاً وما أشبه، ذكر: أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة للتحرّز من المضار، كما وجب مثل ذلك في المضار العقليّة[4].

ومن الملفت ما ذهب إليه السيد المرتضى من أن العقل لا

---

(1) علم الهدى، السيد المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق أبو القاسم كرجي، ج 2، ص 519 (43).

(2) المصدر نفسه، ص 523.

(3) المصدر نفسه، ص 548.

(4) المصدر نفسه، ص 549.

يوجب اتباع النبي ـ (ص) ـ في أفعاله، معللاً ذلك بكون العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، ولا يوجد مكلَّفان إلا ويصح أن يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما. ثم ينوه إلى أنّ العقليّات على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفترق فيه، نحو قبح الظلم، ووجوب شكر النعمة، والإنصاف. والثاني يجب لكونه لطفاً، ووجه كونه لطفاً يرجع إليه، ويعلم بالعقل متميزاً، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى، فهذا أيضاً يجب التساوي فيه. وأمّا الشرعيات، فهي ألطاف ومصالح، ولا يعلم كونها كذلك إلا بالسمع[1].

إذن، نستشف من مجموع كلمات السيد المرتضى ـ الكثيرة بهذا الصدد[2] ـ أن بإمكان العقل أن يؤلف دليلاً إدراكياً مستقلاً، وخصوصاً في ما لو أوجب القطع. كما باستطاعته إثبات حكم شرعي أو نفيه، غير أنه، وبحسب المرتضى، ليس مصدراً تشريعيّاً مستقلاً، بحد ذاته، يمكن وضعه إلى جانب الكتاب والسنة.

وقد تلا السيد المرتضى، **الشيخ الطوسي** (م 460 هـ ق) التلميذ الآخر للشيخ المفيد. وقد تناول هو أيضاً البحوث العقليّة بصورة مبعثرة في كتابه عدة الأصول، وكان من بين ما ذكره هناك قوله في الفصل الأول الذي عقده حول الاجتهاد: إعلم أنّ كلّ أمر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب إلى حظر، ومن حسن إلى قبح، فلا خلاف بين أهل العلم المحصلين أن الاجتهاد في ذلك لا يختلف[3]. وبذلك نفى أن يكون للاجتهاد أي قيمة معرفية إزاء الإدراكات العقليّة المستقلة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 570 و571.

(2) انظر على سبيل المثال، المصدر نفسه، ج 2، ص 528، 539 و540.

(3) الطوسي، محمد بن الحسن، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري، ص 723.

وفي الفصل الرابع من الكتاب ذاته ارتأى الطوسي أن يقسم المعلومات على ضربين ـ كما يقول ـ: ضروريّة ومكتسبة. والمكتسبة على ضربين: عقليّ وسمعي. والعقليّ على ضربين: ضرب: لا يصح أن يعلم إلا بالعقل، والضرب الآخر: يصح أن يعقل بالعقل والسمع معاً (الشريعة والوحي).

ثم تناول هذا الموضوع بالتفصيل مشيراً إلى أهميّة الإدراكات العقليّة، كإدراك الحسن والقبح العقليّين وسائر الموارد التي يكون فيها موقف العقل واضحاً جلياً، كقبح الظلم أو قبح القتل. وعلى حد تعبيره: فأمّا الأدلة الموجبة للعلم: فبالعقل يعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع في ذلك[1].

بعد الشيخ الطوسي نصل إلى ابن إدريس (م 598 هـ ق) الذي وصفه الشيخ المظفر بقوله: وأول من وجدته من الأصوليّين يصرح بالدليل العقليّ الشيخ ابن إدريس. فقال في مقدمة كتابه السرائر: فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها. ولكنه لم يذكر المراد منه[2].

وبالرغم من أن محمد بن إدريس (م 598 هـ ق) لم يخالف المتقدّمين بأنّ يجعل الدليل العقليّ في عرض الكتاب والسنة والإجماع، إلّا أنه أولاه اهتماماً بالغاً، بحيث عده أهمّ الأدلة بعد الكتاب والسنة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 759 ـ 762.

(2) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 3 و4، ص 122.

(3) ابن إدريس الحلي، **السرائر**، ص 46: فإذا فقدت الثلاثة أي الكتاب والسنة والإجماع، فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحققين التمسك بدليل العقل. (مع اختلاف يسير في العبارة).

وقد جاء بعده العلامة الحلي (م 626 هـ ق)، الذي جعل، في كتابه مبادئ الأصول، دليل العقل إلى جانب كلّ من الكتاب والسنة والإجماع فقال: مستند الأحكام عندنا خمسة، الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب[1]. وفي كتابه «نهج الوصول إلى معرفة الأصول»، أكد أنّ على كون العقل أحد الحجج والأدلة الأربعة التي تشكّل مرجعاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة، لكنه في البحث الرابع من كتابه مبادئ الوصول إلى علم الأصول فسره بالحسن والقبح وقال: ومن جعل ذلك شرعياً، أبطل هذه الأحكام، ولزم بطلان الشريعة.

وقد قسم كل من الحسن والقبح إلى ضروريّ ونظري، فالضروريّ كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، والنظري: كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع. وإلى سمعي: كحسن صوم رمضان، وقبح صوم العيد. وذلك كله عدّه من الأمور العقليّة.

وفي البحث الخامس من الكتاب نفسه تناول موضوع «شكر المنعم» وذكر أنه واجب عقلاً والضرورة قاضية به[2].

ومن العلامة الحلي إلى الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين المكي العاملي (م 786 هـ ق) الذي تناول الدليل العقليّ ودوره في الشريعة، بشيء من الإسهاب والتفصيل، وقد جعله رابع الأدلة الشرعيّة بعد الكتاب والسنة والإجماع، وقسمه إلى قسمين: قسم لا يتوقف على الخطاب، كوجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، وإباحة تناول المنافع الخالية من

---

(1) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، **المعتبر**، ص 5.

(2) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، ص 92.

المضار ـ سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر ـ كالصدق النافع والضار، وورود السمع في هذه مؤكد. والقسم الثاني: ما يتوقف العقل فيه على الخطاب، كمقدمة الواجب المطلق[1]، وهو ما اصطلح عليه الأصوليّون لاحقاً «غير المستقلات العقليّة». ولا بدّ من التنويه إلى أنّ كلاً فحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب مما يندرج تحت هذا القسم.

أمّا المحقق الكركي العاملي (940 هـ ق) فقد عدَّ الطرق الموصلة إلى الأحكام أربعة: الكتاب والسنة (متواترة وآحاداً) والإجماع، وأدلة العقل. وقد تحدّث بشيء من التفصيل في أدلة العقل وقسمها إلى عدّة تقسيمات، وبحسب تعبيره: أمّا أدلة المنطوق ثم تتبعها دلالة مفهوم الموافقة، وبعدها مفهوم المخالفة على القول بالعمل بدليل الخطاب. ومنها: البراءة الأصلية (العقليّة)، يعتمد عليها ما لم يجد ما ينقل عنها من الأدلة السمعية. وثالثها: الاستصحاب، ورابعها: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت الذي هو القياس. وقد نوّه الكركي هنا إلى أنّ القياس مما وقع فيه الخلاف: فمتقدّمو أصحابنا لا يعملون بشيء منه، والمتأخّرون عملوا بما نصّ على علة حكم الأصل (منصوص العلّة)[2].

ومنذ هذه الفترة، وما بعدها، بدأت كتب الأصول تتحدّث عن الدليل العقليّ ومرجعيته التشريعيّة بكل صراحة ووضوح، ولم يكن هناك خوف أو وجل من تناول الموضوع، بل شرع الأصوليّون بإيراد التعريفات والشروح المختلفة للعقل وتسليط الضوء على الأدوار

---

(1) الشهيد الأول، **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 44 و52.

(2) المحقق الكركي العاملي، علي بن الحسين، **طريق استنباط الأحكام**، تحقيق عبد الهادي الفضلي، ص 5.

والوظائف الفقهيّة المنوطة به، وخلافاً للمتقدّمين الذين تناولوا بعض الأدلة اللفظية، كفحوى الخطاب، ومفهوم المخالفة في موضع واحد، وضمن بحث المستقلات العقليّة، أو تعرّضوا للأصول العمليّة، كالاستصحاب والبراءة وغيرها ضمن بحثهم عن أقسام الدليل العقليّ، فالمتأخرون ميزوا بين هذه الأقسام وأفردوا لكل واحد منها بحثاً مستقلاً بحد ذاته. وكأن لكل منها بحثه العقليّ الذي يميزه عن القسم الآخر.

لكن يجب أن لا ننسى أنّ المراد من الدليل العقليّ الذي يقابل الكتاب والسنة ليس سوى المستقلات العقليّة، وفي أحسن الأحوال، غير المستقلات العقليّة، من قبيل إدراك مقدمة الواجب وإجزائه ليس إلا؛ ذلك أن المراد بالدليل العقليّ، وبحسب تعبير الشيخ **المظفر**: كلّ قضية عقليّة يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي[1].

وربما كان الجهل بمفهوم العقل وموقعه ودوره هو الذي تسبب بمخالفة الإخباريين الشيعة له، فقد كان من الصعب عليهم أن يذعنوا لحجم الدور الكبير الذي يؤديه العقل في استنباط الأحكام عبر الاستصحاب والبراءة والاشتغال والاستناد لمفهوم الموافقة والمخالفة.

وعلى كلّ حال، فالمراد من الدليل العقليّ الذي يقال بحجيته إلى جانب الكتاب والسنة، هو كلّ حكم للعقل، يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو حكم العقل بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر. وههنا فرضان:

1 - حكم العقل بالملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعي لوجود حكم عقليّ سابق، كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه

---

(1) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 3 و4، ص 124.

ثم حكمه بأن كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

2 ـ حكم العقل بالملازمة بين الحكم العقليّ والشرعي لوجود حكم شرعي سابق، كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها، فأصل الحكم ثابت شرعاً لكن العقل حكم بالإلزام.

1 ـ العقل القطعي

من جملة ما يتطلبه البحث عن الآفاق التوظيفية للعقل، بيان المراد من العقل القطعي. فالعقل القطعي، هو كلّ جهد عقليّ يبذل في استنباط الحكم الشرعي على نحو يفضي إلى القطع بحكم الشارع. أمّا الموضع الذي يبحث فيه موضوع العقل القطعي في علم الأصول، فهو بعد موضوع حجية القطع مباشرة. وقد اتفق الأصوليّون على حجية القطع الناشئ من الكتاب والسنة.

لكن الاختلاف فهو وقع بين الأخباريين والأصوليين في ما يتعلق بمدركات العقل القطعي المستقلة عن الكتاب والسنة، فأمضاها معظم الأصوليين وقالوا بصحتها، بينما رفض الأخباريون حجيتها[1].

ويتفق معظم الفقهاء على عدم إرجاع القطع العقليّ إلى الكتاب والسنة؛ إذ لا يوجد ما يجعل القطع العقليّ مرهوناً بهما[2].

---

(1) انظر بهذا الصدد: الشيخ الأنصاري، الأعمال الكاملة، ج 24، فرائد الأصول، ص 51.

(2) وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين ـ الشيعة ـ عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقليّة القطعية غير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها. (انظر: الشيخ =

وأشهر الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: أن العقل لا يمكنه إدراك حكم الله تعالى، وتنحصر معرفة أحكام الشريعة بتبليغ النبي (ص) فقط. وهذا القول للأشعرية.

الثاني: أن العقل قد يدرك حكم الله تعالى، غير أن إدراكه هذا غير معصوم عن الخطإ، وتعرضه للخطإ يحجب عنه الثقة بصحة ما توصل إليه من أحكام شرعيّة، ومن ثم لا يجوز اعتبار المدركات العقليّة أحكاماً شرعيّة.

وعلى هذا الرأي بعض الأصوليّين وجميع الأخباريين من الإمامية، كما عليه الماتريدية ومحققو الأحناف.

= الأنصاري، **الرسائل**، الطبعة الحجرية، ص 8 والطبعة الجديدة الصادرة عن الأمانة العامة للمؤتمر المئوي للشيخ الأنصاري، ج 24، ص 51). ونقل بهذا الصدد كلام للأمين الاستربادي من **الفوائد المدنية** (ص 129). لكن يجب الالتفات إلى أن كلام المحدث الاسترابادي صريح في عدم جواز الاعتماد على الظن المستفاد من المقدمات العقليّة ومحل كلامه ومورد نقضه هو العقل الظني لا القطعي، وغرضه من ذلك إنما هو إثبات عدم جواز اتباع غير النقل في ما لا يحصل منه القطع. (الغروي، محمد عبد المحسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليّين والأخباريين، ص 219). وخصوصاً أن محور كلامه ونقوضه على الفلسفة والمنطق كما في قوله: أن المشائين ادعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، وادعى الإشراقيون البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهو الاتصال، وجميعه ناظر إلى هذا المقام. بناء على ذلك، فإن كان مراد الأخباريين إنكار ذلك فلا يمكن جعل ما نسب إليهم دليلاً على المدعى في إنكار حجية القطع الحاصل من العقل. بالرغم من وجود المناقشات والردود التي أوردها الشيخ الأنصاري، حيث قال: وقد عثرت على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادي في **فوائده المدنية**، قال: في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين (ع). (**الفوائد المدنية**، ص 129)

الثالث: أن إدراك العقل للحكم الشرعي - في ما لا نص فيه يعارض هذا الإدراك - يعامل معاملة ما دل عليه الدليل القطعي من الأحكام، ويترتب على إدراكه هذا حجيته على المكلّف، حجية يترتب على امتثالها مدح العقلاء لمن امتثل وذمهم لمن خالف.

وهذا الرأي لمعظم الأصوليّين من الإمامية، ورأي جميع المعتزلة[1].

2 - العقل غير القطعي

المراد بالعقل غير القطعي، ما يدركه العقل إدراكاً لا يصل إلى مرحلة القطع، كما في السابق وليس على نحو إدراكه للحسن والقبح؛ لكنّه في الوقت نفسه ليس إدراكاً وهمياً أو خيالياً أو ظنياً غير معتبر شرعاً. بمعنى أن الشارع أمضاه ونزّله منزلة الحكم القطعي ولم يردع عن العمل به، أو على الأقل، لم يَنْهَ العقلاء بعد أن جرت سيرتهم على العمل به، أمّا النصوص التشريعيّة - الكتاب والسنة - التي تضمنت النهي، فهي غير موجَّهة إلى هذه الطائفة من الإدراكات.

ويبدو أنّ هذه المرحلة من أصعب المراحل التي يمرُّ بها البحث حول المدركات العقليّة، وإلّا فإن البحث حول حجيتها في ما لو كانت قطعيّة، أمر شبه متفق عليه بين علماء الأصول الإمامية، وبالتحديد المتأخّرين منهم.

وكما تقدم في الحديث عن تاريخ هذا الموضوع فإن معظم الفقهاء ذهبوا إلى كون الدليل العقليّ أحد المصادر التشريعيّة ومن أصول الأحكام، لكن، ليس بالضرورة أن يكون الدليل العقليّ

---

(1) **البهادلي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 1، ص 84 - 85.

قطعياً، لكي يصنف كمصدر من مصادر التشريع، فقد مرّ أن بعض الأدلة العقليّة غير القطعية صنفت على أنها من مصادر التشريع أيضاً. لكن مع ذلك فإنه يُفهم من كلام معظمهم، وخصوصاً السيد المرتضى علم الهدى الذي رفض حجية خبر الآحاد لعدم إيجابه العلم على حد تعبيره، أن ملاك قبول حكم العقل هو مدى إيجابه القطع. في حين أن بحثنا هنا ينصب على الحكم العقليّ بما هو مفيد للاطمئنان، الاطمئنان الذي لم يبلغ درجة القطع؛ لكنّه بلغ درجة سمحت للعقلاء بالأخذ به، أو أن الشارع تعبد بمثل هذا الحكم وأمضاه، ونزله منزلة الدليل المعتبر، كما هو الحال في تنزيل البيِّنة منزلة الخبر المعتبر، فإنها إن لم تبلغ درجة يُقطع بصحتها فعلى الأقل لا تخلو من إفادة الظن، وإن لم يتحقق ذلك أيضاً فإنه أراد العمل بها في مواضع خاصة. كما في الحكم العقليّ القائل إن «الحيازة سبب لملكية الحائز» فإن الحكم بالملكية هنا يشتمل على درجة من الاطمئنان تجعل العرف يتمسك به، ومع أنه لم يبلغ درجة القطع نجد أن الشارع أمضاه.

ومن المعقول أن نفترض في خصوص الحكم العقليّ أنه لو أريد التوصل عن طريقه إلى الحكم الشرعي، أو أريد التوصل إلى معيار وملاك معينين وتحديدهما بالاتكاء على القواعد الكلامية على نحو يوجب الاطمئنان فهو معتبر، ذلك أنه ليس بالضرورة أن يشكل القسم الثاني من أقسام العقل (غير القطعي) دليلاً مستقلاً في قبال الكتاب والسنة، بل إنه حتّى في حجيته إنما يعتمد على الشارع، بالرغم من كون عدم ردع الشارع كافياً[1].

---

(1) يقول الشيخ المظفر (ره) حول حجية الدليل العقليّ القطعي: فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقليّ المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقليّة يتوصل بها =

المسألة الأخرى هي أن الاعتماد على العقل غير القطعي لا ينحصر ضمن إطار المستقلات العقليّة إنما قد يتم ضمن إطار غير المستقلات العقليّة، بمعنى أن العقل يتوصل من خلال الحكم الشرعي إلى الحكم العقليّ الممضى من قبل الشارع، أو يتوصل من خلال فهمه للحكم الشرعي إلى الحكم الخاص به. ففي هذه الحالة يتمكن العقل بجهده وبتحليله، المرتكز على البيان الشرعي، من تحقيق مسار الحكم الشرعي، فمثلاً نجده يدرك من خلال مفهوم الكلام الأولوية الشرعيّة، ويحدد التعليل الذي يشتمل عليه الحكم ويستنبط مناط الحكم وينقحه ويحاول الكشف عن مقاصد الكلام ويخصص العام ويقيد المطلق تقييداً عقليّاً، ويخرجه عن الإطار العام للحكم الشرعي.

طبعاً، لا بدّ من التأكيد ثانيةً على أن التعبير بـ «الحكم» على الإدراك العقليّ لا يعني امتلاك العقل منظومة تشريعيّة مستقلة في قبال الشارع، بل المراد من ذلك هو أن انكشاف الحكم الشرعي إنما يتم عبر طريقين: أحدهما عن طريق الوحي وتبليغ الأنبياء والنصوص التشريعيّة، والثاني عن طريق العقل، الحجة الباطنية للإنسان. والإدراك العقليّ ينقسم بدوره إلى قسمين: إما إدراك عقليّ ملازم للحكم الشرعي، وهو المعبر عنه بالمستقلات العقليّة وقد تقدم الحديث عنه، وإما غير ملازم للحكم الشرعي، ويعتمد الإدراك على بيان من الشارع، ويعبرون عنه بغير المستقلات العقليّة، سواء القطعيّة أم الظنية. ومن هنا، اكتسبت عمليّة إحراز الملاكات المعتمدة على العقل أهميتها.

= إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي؛ لأنه إذا كان الدليل العقليّ مقابلاً للكتاب والسنة لا بدّ أن لا يعتبر حجة إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون. انظر: **أصول الفقه**، ج 3 و4، ص 125.

ولنستعرض جملة من أقوال المتقدّمين التي تعكس اهتمامهم بالدليل العقليّ غير القطعي، كي يتضح أن تركيزهم على العقل لم يكن يستهدف العقل القطعي المستقل بإدراك الحسن والقبح فقط، إنما كان يشمل غير القطعي أيضاً.

في ما تقدم نقلنا عن الشيخ الطوسي تقسيمه معلومات الأحكام إلى ضربين: عقليّ وسمعي، والعقليّ على ضربين «أيضاً»: ضرب منه: لا يصح أن يعلم إلا بالعقل، وهو كلّ علم لو لم يحصل للمكلف لا يمكنه معرفة السمع، والضرب الآخر: يصح أن يعقل بالعقل والسمع معاً. فقد ذكر في باب المعاملات أو «البيوعات» كما يصطلح عليها، وليس في باب العبادات: أن ما لا يعرف إلا بالشرع فشرعي؛ وما لم يكن كذلك، فهو مما يعلم بالعقل وبالعادة[1].

ومن خلال الصورة التي قدمها الشيخ الطوسي نفهم أن مدركات العقل في الأحكام المعاملاتية ليست مدركات قطعيّة، شأنها في ذلك شأن المدركات العرفية التي تتميز بعدم قطعيتها أيضاً، ولذلك نجده يحصر الإدراك القطعي بإدراك العقل للحسن والقبح، فيقول ما نصه: **فأمّا القتل والظلم فمعلوم بالعقل قبحه**[2].

ومن الطبيعي أن لا نجد سرداً تفصيلياً في هذا الاستعراض على غرار ما نجده في كتب المتأخّرين؛ لكنّه كخطوة متقدّمة تبلورت في أوّل ظهور لعلم الأصول بإمكانه أن يشكل نافذة مهمة، تطل بنا على تاريخ هذا البحث.

ولا يخفى أنه قد سبق **الشيخ الطوسي**، **السيد المرتضى** بإيراده

---

(1) **العدة**، ج 2، ص 761.

(2) المصدر نفسه.

جملة من المطالب، وهي وإن كانت غير صريحة إلّا أننا لا نشك في أنها من موارد الإدراك العقليّ غير القطعي.

وأوضح التقسيمات ما أورده الشيخ الشهيد محمد بن جمال الدين المكي المعروف بالشهيد الأول (م 786 هـ ق). فقد قسم الدليل العقليّ إلى قسمين: قسم لا يتوقف على الخطاب ـ وهو إدراكه للحسن والقبح ـ ومن الجدير بالذكر أنه جعل كلاً من وجوب قضاء الدين ورَدِّ الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، وكراهية منع اقتباس النار، وإباحة تناول المنافع الخالية عن المضار ـ سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر ـ كالصدق النافع والضار، وقد نوّه إلى أنّ ذلك ليس من باب التأسيس إنما من باب التأكيد بقوله: وورود السمع في هذه مؤكد.

الثاني من القسم الأول هو التمسك بأصل البراءة عند عدم الدليل، والاستصحاب، وأصل الحلية، وأصل الأقل (عند الشك بين الأقل والأكثر) وشبه هذا.

وبالرغم من أن كثيراً من هذه الموارد لا يندرج ضمن الأدلة المحرزة، بمعنى أنها ليست مما يحرز به الحكم أو يقطع به العقل، إلا أن حكم العقل فيها وحجيتها أمر مفروغ منه.

أمّا القسم الثاني: فهو ما يتوقف العقل فيه على الخطاب، وهو ستة: مقدمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء بالنهي عن ضده، والمفهوم الموافق أو فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب ـ المسمى بالمفهوم المخالف ـ وأصل الإباحة الذي يعني أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة[1].

---

(1) الشهيد الأول، **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 52 ـ 54.

وبالرغم من المناقشة التي قد تواجه بها مجمل هذه الأمثلة، بما فيها التقسيمات ونوعية الدلالة العقليّة ومدى حجيتها الشرعيّة، إلا أنه لا بدّ من التنويه إلى عدم اندراجها ضمن الإدراكات القطعيّة من قبيل إدراك الحسن والقبح الذاتي، كما إنها لا تشكّل دليلاً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة، إنما هي إدراكات تستمد مشروعيتها من الشرع نفسه، لتصبح أحكاماً عقليّة معتبرة.

ولا نجانب الحق إذا قلنا بأنّ البحوث العقليّة التي تناولتها كتب الأصوليّين المتقدّمين، كانت بحوثاً مرتبكة وغير منقحة، وبالتالي لم تحدد آفاق العقل فيها، لكنها بالجملة لا تخفي أن الاعتماد على العقل في مجال الشريعة كان أمراً مسلماً ومعتاداً لدى الفقهاء الشيعة، وهذا ما نشاهده عبر الحضور الكبير للأحكام العقليّة فيها.

ويمكن أن نشير إلى المحقق الكركي العاملي (م 940 هـ ق) كأحد الفقهاء الذين اعتمدوا على العقل غير القطعي أيضاً. فقد وضع بدوره تقسيماً للأدلة العقليّة غير أنه لم يصرح به، لكننا يمكن أن نستشف ذلك من خلال إحصائه لها، فقد قال بصدد حديثه عن العقل: وأمّا أدلة العقل فأقول: أدلة المنطوق ثم تتبعها دلالة مفهوم الموافقة، وبعدها مفهوم المخالفة على القول بالعمل بدليل الخطاب. ومنها البراءة الأصلية والاستصحاب ـ على القول بحجيته والتمسك بالبراءة ـ وتعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت الذي هو القياس.

ثم عقب على ذلك بقوله: وقد وقع فيه الخلاف، فمتقدّمو أصحابنا لا يعملون بشيء منه. والمتأخّرون عملوا بما استند على علّة حكم الأصل.

والجدير بالذكر هو أنّ المحقق الكركي أحال سبب عمله بالأدلة

العقليّة غير القطعيّة إلى الخبر القائل: **علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا.** ثم قال: وهو دليل على وجوب الاجتهاد أيضاً[1].

الإدراكات العقليّة غير القطعيّة ومورارد استخدامها في كلمات الفقهاء

إن التغلب على القلق الذي يسببه الاعتماد على الأحكام العقليّة غير القطعيّة لدى البعض يدفعنا إلى الخوض في التراث الأصوليّ الشيعيّ واستعراض المزيد من الأمثلة الدالة على رواج استخدام هذا النوع من الأحكام، وسوف يتضح أيضاً كون الاعتماد على العقل لم يكن محصوراً في إطار المستقلات العقليّة فقط، وأن الأحكام العقليّة التي اعتمدها الفقهاء في غير المستقلات العقليّة لم تكن جميعها أحكاماً قطعيّة، بل الجدير قوله هنا، هو أن هذه الصورة لا تعكس سوى جزء يسير من واقع اعتماد الفقهاء الشيعة على الأحكام غير القطعيّة، وأن ما اشتملت عليه الكتب والمدونات الفقهيّة من اللجوء إلى العقل في فهم النصوص أو استخراج الملاكات أو تنقيح المناطات وغيره يتجاوز ذلك بكثير، وسنحاول التعرض إلى جانب منه في البحوث اللاحقة.

لكن هذا لا يمنع من تناول بعضٍ من هذه الموارد بصورة إجمالية هنا، كي يتضح أن اللجوء إلى إحراز الملاك بالاعتماد على المنهج العقليّ لا يتعارض حتّى لو كان العقل، عقلاً غير قطعي، وهذه المسألة ليست وليدة عصرنا الحاضر، إنما تمتد عبر قرون طويلة ماضية:

---

(1) المحقق الكركي العاملي، علي بن الحسين، **طريق استنباط الأحكام**، تحقيق عبد الهادي الفضلي، ص 8.

1 ـ إن مسألة الإجزاء في الأمر الواقعي عند امتثال الأمر الثانوي والاضطراري، من المسائل التي تثبت بالحكم العقليّ، ذلك أن العقل يحكم بوجود ملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، كأصالة الحلية والطهارة، وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولي الاختياري الواقعي.

ولا شك في أنّ مسألة الإجزاء من المسائل التي طرحت في علم الأصول، ولم تستند إلى الدليل الشرعي، ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية. ومن هنا، تناول الأصوليّون هذه المسألة في باب الأحكام العقليّة تحت عنوان: **هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً؟ أداءً وقضاءً أم لا؟**

أمّا السبب الذي منع دخول هذه المسألة في القسم الأول من الدليل العقليّ فهو يكمن في عدم كونها قضية عقليّة صرفة، وعدم كونها من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، إنما هي من المسائل النظريّة التي تتطلب بحثاً ودراسة وتحليلاً، وبالتالي لا يمكن أن توجب العلم والقطع للجميع. لكنها في الوقت نفسه قد توجب الظن والاطمئنان، إذا ما نالت حظاً كافياً من الدراسة والتحليل.

2 ـ المسألة الثانية: مقدمة الواجب، وهي من المسائل العقليّة التي تناولها الأصوليّون في باب غير المستقلات العقليّة. وتدخل هذه المسألة في علم الأصول بسبب المنهج العقليّ الذي تتم معالجتها به؛ إذ إنّ الملازمة بين الواجب والمقدمة قد تكون ملازمة غير بيِّنة أو بيِّنة بالمعنى الأعم، وبالتالي يحتاج إثبات اللازم ـ وهو وجوب المقدمة شرعاً ـ إلى حجية الحكم العقليّ بالملازمة. ومن هنا، أصبح لهذه المسألة موقع بارز في علم الأصول، فأخذت تدور حولها

الكثير من البحوث والدراسات التي تنطلق جميعها من منطلق عقليّ.

3 ـ مسألة الضد، وتعني أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟

فإن كان المراد من الضد، الضد الخاص، وكون الأمر والنهي مولويين وعباديين كما في التزاحم بين الأمرين، بمعنى التضاد في متعلقهما، ففي هذه الحالة يدخل الموضوع حيز البحث العقليّ فيستفهم: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟

وقد تناول الأصوليّون هذه المسألة في باب غير المستقلات العقليّة، وهي بطبيعة الحال من المسائل النظريّة التي وقع النزاع، بين الأصوليّين، في أصلها وفي خصوصيّاتها، ولذلك فهي ليست مسألة ضروريّة على الإطلاق.

4 ـ مسألة الترتب بين الأوامر، وتعني أنه لو اجتمع أمران عباديان أحدهما أهمّ والآخر مهمّ في آن واحد فامتثل المكلف الأمر المهم وترك الأهم، فهل يصحّ منه الأمر المهم الذي امتثله أم لا؟ بل لا بدّ من الامتثال بالترتب، الأهم فالمهم؟

وهذه المسألة من المسائل النظريّة والعقليّة وتدخل ضمن القسم الثاني من أقسام العقل أيضاً، أي العقل غير القطعي.

5 ـ اجتماع الأمر والنهي في موضع يكون المكلف فيه متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع (قيد المندوحة)، وعدم تمكنه من الامتثال في مورد آخر غير مورد الاجتماع ـ كما لو كان مضطراً إلى ذلك ـ (عدم المندوحة).

6 ـ دلالة النهي على الفساد، والمراد به: ثبوت الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته ـ ولا فرق بين العبارتين ـ فمثلاً، لو تعلق النهي

بفعل ما ـ كأن يكون عبادياً ـ ثم جاء به المكلف، فهل يقتضي النهي فساد الفعل المأتي به أم لا؟ والبحث هنا يدور حول اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً. ومن هنا، يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي أو دلالة التزامية. والنزاع قائم بين الأصوليّين على ثبوت الملازمة العقليّة مع كون النهي مستفاداً من الدليل اللفظي.

7 ـ المفاهيم، لكن لا بمعنى المدلول اللفظي الذي يفهم من اللفظ، ولا ما يقابل المصداق، بل المراد بها ما يقابل المنطوق وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية، فلا يقال لمدلول المفرد: «مفهوم» وإن كان من المدلولات الالتزامية. وعليه، فالمفهوم الذي يقابل المنطوق، هو ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة، ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة.

وبالرغم من أنّ الأصوليّين تناولوا هذا البحث في باب الألفاظ إلّا أنه من زمرة البحوث العقليّة لكونه ـ أي المفهوم ـ ليس من سنخ المنطوق ولا يستفاد من ذات اللفظ. وعليه، فلا فرق بين أن يكون المفهوم مستنداً للفظ، كما في مقدمة الواجب، حيث تم تحديد الحكم من خلال اللفظ ثم اعتمد العقل ذلك الحكم للدلالة على وجوب مقدماته. أو غير مستند للفظ كما في إحراز الملاك وتنقيح المناط عن طريق السبر والتقسيم وإلغاء الخصوصية أو المناسبة بين الحكم والموضوع.

وينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، فالأول كدلالة الأولوية وقد يسمى فحوى الخطاب. أمّا الثاني فبالرغم من النزاع الذي وقع بين الأصوليّين بصدد موارده إلا أن وجوده ضمن بحوث الحجة (أولاً) وتناوله من قبل الشهيد في الذكرى (ثانياً) جعله

بحثاً يعتمد على العقل لاستنباط الحكم الشرعي، وبذلك ثبت أن الاعتماد على العقل ليس منحصراً في المسائل القطعيّة فقط.

8 ـ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، وهي ليست من أقسام الدلالة المفهومية ولا المنطوقية، إنّما يعبر عنها بالدلالة السياقية. والمقصود بها: أن سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. فأحياناً لا يدلّ الكلام على لفظ مفرد أو معنى مفرد مذكوراً في المنطوق أو النصّ الشرعي، بل إنّ الحكم يتوقف على الإدراك العقليّ، كما في دلالة الاقتضاء، وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها. ففي مثل هذه الحالة، حيث تتوقف صحة الكلام عقلاً على الدلالة المقصودة للمتكلم نستطيع أن نلاحظ دور العقل وحضوره الفاعل في فهم الشريعة واستنباط أحكامها، فعلى سبيل المثال، نجد في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] أن صحة الكلام عقلاً تتوقف على تقدير لفظ «أهل» وبالتالي يكون السؤال مطروحاً على سبيل المجاز.

أمّا دلالة التنبيه أو القطع فهي كالأولى من حيث اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته[1]. كما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قول الأب لولده «طلعت الشمس» يريد بذلك حلول وقت الدوام المدرسي. وغير ذلك من الأمثلة.

(1) المظفر، **أصول الفقه**، ج 1 و2، ص 132 ـ 133.

أمّا دلالة الإشارة فقد ذكر الأصوليّون أنها من باب الملازمات العقليّة[1].

9 ـ استحالة التكليف بلا بيان، أو عند الشك في أصل التكليف بعد الفحص، ويعبر عنه **بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.** وهذه القاعدة، قاعدة عقليّة بالرغم من كون الحكم العقليّ بالبراءة فيها حكماً غير قطعي، إذ إن المراد بالبراءة هنا ليس نفي الحكم الشرعي الواقعي، بل إن العقل يريد أن يقول للمكلف أن التكليف ساقط عنك بالرغم من إمكانية وجوده في الواقع. ولذلك صنفوا هذه البراءة ضمن الأصول غير المحرزة.

وهذا البحث العقليّ من البحوث التي تناولتها المصنفات الأصوليّة الشيعيّة المتقدّمة ضمن الأحكام الظاهرية التي تتطلب إعمالاً للعقل بغية تحديد الوظيفة العمليّة للمكلف عند غياب الأحكام الواقعيّة.

10 ـ الحكم بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين، فإن العقل يتدخل هنا أيضاً، ويحكم بتقديم الحكم الأهم على المهم، مع كون الحكمين ثابتين شرعاً، فيستنتج فعلية حكم الأهم[2].

وبالإمكان أن يقال هنا: إنّ إدراك العقل لفعلية حكم الأهم من الأمور القطعيّة؛ لكن بالرغم من كون هذه المسألة من المسائل الإدراكية لا الاستدلالية، فإنّ هناك جملة من هذه الأحكام ـ التي تتصف بصفة الأهم ـ لا يمكن القطع بأهميتها، وبحسب تعبير الأصوليّين: «حكم محتمل الأهميّة»، ففي مثل هذه الحالة، إن كان

---

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ج 3 و4، ص 127.

المورد مورد تزاحم فالعقل يحتاط بتقديم الأهم على المهم أو فقل: يذهب إلى أنّ تقديمه أقرب للاحتياط.

وعليه، فإنّ المدركات العقليّة التي تسهم في فهم النصوص واستنباط الأحكام وتشترك في تحديد الوظيفة العمليّة للمكلف تتمتع بموقع ضمن دائرة الفقه والأصول، لا يقل أهميّة عما تتمتع به قضايا الحسن والقبح العقليّين. بل ليس هناك ضرورة لأن تكون تلك المدركات، مدركات قطعيّة، فالعقل لا يتقيد في إدراكه بالأمور القطعيّة فقط، إنما يدرك المسائل النظريّة غير القطعيّة أيضاً، لكن بما أن بعض هذه المدركات موجبٌ للاطمئنان ومُمضىً من قبل الشارع، وفقاً لجملة من الأدلة سنعرض لها في ما بعد، وعمل بموجبها العقلاء، أو على الأقل لم يصدر تجاهها ردع من ناحية الشارع، فإنه يصح الاعتماد عليها في إطار مجموعة من القواعد والأدلّة، وعليه، لا يشترط في هذه المدركات، باعتبارها مدركات عقليّة، أن تكون قطعيّة؛ بل إن الاختلاف القائم بين كبار الأصوليّين حول الكثير من هذه المسائل دليل على أنها ليست بديهية وواضحة بحيث يمكن للعقلاء بما هم عقلاء أن يتفقوا عليها، إنما هي من المسائل الاستدلالية التي تحتاج إلى البرهنة عليها ومن ثم توظيفها كحجة عقليّة بالإمكان الاعتماد عليها.

وقد تشكّل هذه الأمثلة والشواهد مرتكزاً جيداً لما نطمح إليه من إحراز للملاكات عن طريق التوظيف العقليّ؛ لكنها بالتأكيد، تبقى قاصرة مقابل ما سنتناوله في ما بعد من الأدلة.

الأبعاد السلبيّة للتوظيف العقليّ

بعد أن تحدثنا عن النواحي الإيجابيّة لآفاق التوظيف العقليّ، نصل إلى مرحلة يستوقفنا عندها السؤال التالي، وهو: أي نوع من

المسائل تلك التي يمتنع علينا اللجوء إلى العقل في علاجها؟ أو لنقل: ما هي المناطق المحظورة على العقل؟ فمما لا شك فيه هو ضرورة إعمال العقل واللجوء إليه، لكن يا ترى، هل يصح ذلك في كلّ وقت وموضع؟ فأحياناً قد لا يترتب على اقتحام العقل بعض المناطق سوى المزيد من الغموض والضلال والارتباك، فيحاول العقل جاهداً التفكير لإضاءة ما يمكن إضاءته من الزوايا المظلمة، لكن تلك الجهود كلها تتلاشى أمام حجم التساؤلات الذي يفوق قدراته بكثير، وقد يؤدي إصرار العقل أحياناً إلى دخوله في مناطق محظورة، كان من المفترض عليه أن لا يقحم نفسه فيها أبداً.

ولذلك، عندما يكون الشخص ملماً بالمباني وواقفاً على حدود صلاحيات العقل، سوف لن يختار طريقه بشكل عشوائي، ولن يهدر جهوده بين شتّى السبل عند استنباطه للأحكام، فهو مضافاً إلى تقيّده بالأصول والقواعد والمباني الاستنباطية، يعرف أين ومتى يستعين بالعقل. فالعالِم هو من يتمكن من تحديد المسائل الخارجة عن دائرة العقل وعن حدود صلاحياته، من بين الكم الكبير من المسائل، بل لا بدّ أن يكون قادراً على تشخيص المناطق التي تحظر على العقل، كي لا يخوض فيها، فالأحكام التعبُّدِيّة «مثلاً» هي مناطق محظورة على العقل، أو فقل: تنتهي صلاحياته عندها، لأنها أحكام غير قابلة للنقاش ولا يهتدي العقل إلى أسرارها.

إن هذا النمط من المعرفة بحدود صلاحيات العقل يجنّب المرء الذي يطمح أن يجد بعقله جواباً شافياً لكل سؤال، عبثية اللجوء إلى العقل في معالجة المسائل التي لا دخل له فيها، كما يجنبه التخبط في استنباط الأحكام الشرعيّة.

وبعيداً عن دائرة البحث الأصوليّ يبقى أمامنا أن نقرر بشكل عام ما هي الأمور التي يمكن للإنسان إدراكها؟ وما هي الأمور التي

يعجز عن إدراكها؟ أمّا الأولى، وهي الأمور التي يمكنه إدراكها، فقد تحدثنا عنها في ما سبق، وقلنا إنها تكوّن دلالياً مستقلة إلى جانب الكتاب والسنة، وعبّرنا عنها بغير المستقلات العقليّة التي تسهم في فهم النصّ وصغريات الأحكام الشرعيّة. لكن في ما يتّصل بالأمور التي يعجز عن إدراكها لا بدّ من القول بأنها تشمل كلّ ما لم يهتد العقل إلى أسراره كالقضايا الغيبية والأحكام العبادية والتعبُّدِيّة أو الأمور التي يتعسّر عليه الإحاطة بحدودها وغاياتها، وبالتالي يتعسّر عليه إحراز ملاكاتها بالرغم من أنه يدرك بشكل عام أنّها لم تجعل إلّا لغايات ومصالح، بل قد يدرك أحياناً الأهداف والمقاصد الكلية من دون إدراكه للتفاصيل.

المسألة الأخرى، هي أن المشاكل الإدراكية التي يواجهها الإنسان مسؤولة عن بلورة انطباعات مختلفة ومتغايرة لديه، تجاه أنماط السلوك الخارجي، فالذهنية التي يحملها الناس ليست متساوية، إنما تختلف من شخص إلى آخر بحسب حجم المعلومات والمكتسبات العلميّة التي يتمتع بها، وبالتالي فالأصول العامة التي يستعين بها العقل في إدراكه للأمور لن تبقى ثابتة، إنما تتغير هي الأخرى.

من جهة أخرى، كلما اتجهنا نحو القضايا الجزئية والأحكام الشخصية ستتضاءل أمامنا تلك الوحدة التي تجمع الناس على نمط معيّن من التفكير، وفي المقابل، يتعزّز الاختلاف بينهم في طبيعة إدراكهم لتلك الجزئيات، ومن هنا استحال على العقول أن تتفق في الجزئيات وتبدي إزاءها رأياً واحداً منسجماً، ولذلك نجد أن كلّ شخص يعتمد في إدراكه للجزئيات على ما يرتكز في ذهنه من أصول وفرضيات ومباني ومسلمات.

وبكلمة موجزة نقول: إنه لا سبيل للعقل إلى إدراك الأحكام

التعبُّدِيّة، أمّا في حال لم يَرِد نصٌّ معارض لهذا النمط من الإدراك، فبالإمكان اعتماده كدليل عقليّ وترتيب الأثر عليه وإثبات الحجية له. حجية يترتب على امتثالها مدح العقلاء لمن امتثل، وذمهم لمن خالف[1].

من جهة أخرى، فإن الأحكام الإمضائية؛ أي تلك التي كان معمولاً بها قبل مجيء الإسلام، ثم أُمضيت من قبله بعدئذ، هي التي يمكن التنقيب عن ملاكاتها والبحث عن أهدافها وغاياتها وتنقيحها وتقصي أسباب جعلها ومن ثم توسعتها وتضييقها، تبعاً لتلك المصالح والمفاسد.

كما أن هناك مجموعة من الأحكام تستند إلى العرف والسيرة العقلائية وقد عدّت من المسلمات والثوابت، غير أنّ موضوعاتها تغيّرت بمرور الزمن وحلّت محلّها موضوعات جديدة يتطلّب الوقوف عليها بحوثاً عقليّة واسعة. والسبب الذي جعل الفقيه يعدّها أحكاماً ثابتة غير قابلة للتغير، هو ورودها في النصوص التشريعيّة، بما فيها الآيات والروايات.

أمّا منطقة الفراغ ودائرة المباحات فبالإمكان ملؤها انطلاقاً من المصالح والمفاسد وعن طريق استنباط جملة من الأحكام التي ترتكز على العقل العرفي ولا تتعارض مع ثوابت الشريعة.

أمّا طرق إحراز الملاك وتنقيح المناط وآفاق توظيفها والمساحة التي تستوعبها، فسنتحدث عنها بالتفصيل في نهاية الفصل الحالي.

إنّ قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء، وهي بادية في رأي الجميع، وفي مثلها

---

(1) البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 1، ص 84 ـ 91.

نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كلّ ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت، ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة. ومن العجيب ما ورد عن صاحب الفصول وهو إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليّين، وكأنّه ظنّ أنّ كلّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام ـ يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وأن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك، في حين أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع، لا يدخل في موضوع مسألتنا أي التحسين والتقبيح وثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع[1].

العقل وموقعه في النصوص الدينيّة (القرآن والسنّة)

إن تقصي الآيات والأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) والتدبّر فيها يعكس لنا حقيقة مهمة وهي أن العقل يمثل، إلى جانب الوحي، طريقاً مهماً لاكتساب المعارف الإنسانية. فقد وردت مشتقات «العقل» في القرآن الكريم 49 مرّة، وعُبِّر بأولي الألباب 16 مرّة، وتكرر ذكر «القلب» و«الفؤاد» و«الفكر» في القرآن مرات عديدة، وبشيء من الحفاوة والتمجيد.

وقد اعتمد القرآن الكريم الحجّة والبرهان في بيان المعارف الغيبية، ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمى وهم لا يشعرون، حتّى أنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم،

---

(1) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 1، ص 239 وله أيضاً، عقائد الإمامية، ص 275.

مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته، بأمور تجري مجرى الاحتجاجات.

من جهة أخرى لم ترد مفردة «العقل» في القرآن الكريم كمصدر اشتقاقي، إنما وردت على نحو اشتقاق فعلي وهذا بدوره يشير إلى مسألة هامة وهي أن القرآن يندب إلى استخدام القوة العاقلة في التفكر بما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية وإدراكهم المركوز في نفوسهم، لا أن يتحوّل الإدراك العقليّ إلى ممارسة صرفة مجرّدة عن كلّ غاية أو هدف.

إنّ الاشتقاقات المذكورة في القرآن مثل: «**يعقل، عقلوه، يعقلون، تعقلون**» تشير إلى فاعلية العقل وقدرته على التمييز بين الأضداد، كتمييزه بين الحق والباطل، والصحيح والسقيم، والخير والشر، والممكن والمستحيل، والمصلحة والمفسدة.

ولو تتبعنا الكتاب الإلهي وأحصينا هذا النمط من الاشتقاقات، لوجدنا ما قد يزيد على ثلاثمائة آية تدعو الناس إلى التفكر أو التدبر أو النظر (ينظرون) أو العلم (يعلمون). وحتى «**القلب**» الذي فسّر في الأخبار بمعنى العقل[1].

فقد كشفت بعض الآيات عن الصلة بين «الوحي» و«العقل» بكل وضوح، وذلك من خلال نقلها صورة من صور أصحاب السعير وهم يأسفون على إهمال هذين العنصرين: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: 10].

ولنترك جانباً الواقع القرآني الكريم الذي يزخر بالمعاني السامية

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 16، حديث هشام.

التي لا تُنال ولا تدرك إلّا بالعقل، ولنتساءل عن سبب إحالة إدراك هذا النمط من المعاني العليا التي صبّت في قوالب الألفاظ البسيطة إلى العقل وحده؟

إنّ سبب اهتمام القرآن الكريم وتركيزه على القوة العاقلة، يتضح من خلال المسؤولية التي تضطلع بها هذه القوة، والمتمثلة ـ في المرحلة الأولى ـ باستنباط النصوص وإدراك المفاهيم الوحيانية، وهذه المهمة ـ بدورها ـ تتم عبر مرحلتين: الأولى، استكناه باطن النصّ وإلقاء الضوء على أعماقه، والثانية، التصدّي للقراءات الواهمة المغلوطة التي لا تنسجم مع العقل.

ولا يخفى أن بلوغ هذه المراحل يحصل بعد إثبات التوحيد والنبوة وحجية كتاب الله وسنة رسوله (الوحي) عن طريق العقل. إذ لولاه لواجهتنا معضلات لا حل لها، ولذلك وصف العقل في الأخبار بحجة الله الباطنة، ففي خبر هشام بن الحكم، عن موسى بن جعفر الكاظم (ع): **يا هشام! إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة (ع)، وأمّا الباطنة فالعقول**[1].

وفي خبر آخر لهشام أيضاً: إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾[2] [الزمر: 17 ـ 18].

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، ص 16؛ وانظر أيضاً: خبر عبد الله بن سنان في المصدر نفسه، ص 25، ح 22.

(2) المصدر نفسه، ص 13، ح 12.

وعليه، فمن الواضح أن فهم النصوص وتشخيص الرأي الصائب من بين الآراء المتعددة واختيار الطريق القويم، ذلك كله لا يتيسّر إلّا بالعقل.

الأمر الآخر الذي تناولته الأخبار وله صلة وثيقة بموضوعنا، هو الصلة بين العقل والوحي. فنحن نعلم أن التواصل بين الناس يتم عبر اللغة والحوار وإثبات وجهات النظر عن طريق الحجج العقليّة.

أمّا نحن المسلمين، فرصيدنا للتواصل مع الرسالة الإلهيّة هو مجموعة من الحروف والمفردات التي تؤلف بمجموعها «النصوص»، وهذه النصوص قد يشكّل بعضها تفسيراً لنصوص أخرى لكن «النصّ المفسَّر» قد يكون هو الآخر غامضاً، أو لنقل إن بعضاً من مفرداته غامضة، وبالتالي يكون هو الآخر بحاجة إلى تفسير، ومن هنا ينبثق السؤال التالي، ما هي الجهة المخولة في إدراك فحوى النصوص وقراءتها؟ وما هي القوة التي تدفع بأعضائنا وجوارحنا إلى الإقرار بأنها فهمت هذا النصّ أو لم تفهمه، أو أن النصّ مسند أو غير مسند؟ أيمكن أن يكون غير العقل مسؤولاً عن هذه المهمة؟

من هنا، عُدَّ العقل في الأخبار وسيلة الارتباط (الحجّة) في ما بين العباد وبين الله تعالى، **فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: حجة الله على العباد النبي، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل**[1].

وسبب ذلك هو الدور الذي يؤديه العقل في استنطاق النصوص الصامتة، واستكناه حقائقها ومقاصدها وغاياتها.

أمّا السياقات التي وصفت العقل بقولها: «**الدين لا يصلحه إلّا**

(1) المصدر نفسه، كتاب العقل والجهل، ص 25، ح 22.

العقل»[1] أو «**اعقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل**»[2]، فإنّها ناظرة إلى السطحيين والظاهريين الذين أهملوا كنه الأحكام وحقائقها واقتصروا على ظاهرها، وهي على غرار الأخبار التي جعلت العقل محوراً للدين لا كثرة الصلاة والصيام[3].

ومع وجود هذا الكم الكبير من الأخبار التي تشيد بالعقل والتعقّل في الأصعدة والمجالات كافّة، كقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): **ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل**[4].. إلى قول الكاظم (ع) لهشام: **وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً**[5].. إلى قول جعفر الصادق (ع): **لا يكون المؤمن مؤمناً حتّى يكون كامل العقل**[6]..، كيف يصح أن نعرض عنها جميعاً، بعد أن تظافرت وتواترت تواتراً معنوياً، ونتمسك بعدد يسير «جداً» من الأخبار التي ذُمّ العقل فيها؟

نحن نقطع بأنّ هذا النمط من الأخبار ـ الذي نهى عن التمسك بالعقل ـ إنْ سَلُم من النقاش في سنده ودلالته ـ ولن يسلم منه ـ فإنه مما لاشك فيه يستهدف موارد خاصة ومحدودة، وذلك كالخبر المنقول عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام زين العابدين (ع) قوله: **إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة**

---

(1) الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، تصحيح المحدث الأرمويي، ج 1، ص 353.

(2) **نهج البلاغة**، خ 239.

(3) **الكافي**، ج 1، ص 26، ح 28.

(4) المصدر نفسه، ص 12.

(5) المصدر نفسه، ص 16.

(6) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 91، ص 108.

ولا يُصاب إلّا بالتسليم، فمن سلّم لنا سَلِم ومَنِ اهتدى بِنا هُديَ ومَن دانَ بالقياس والرأي هَلَك[1].

ومن الواضح أنّ القيود الواردة في هذا الخبر تؤطر المذمّة في إطار نمط محدد من التعقّل، وهو الذي يشمل الآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، وتحديداً التعقّل في مجال الأحكام التعبُّدِيّة، حيث يمتنع الجدل والنقاش فيها، إذ لا جدوى «مثلاً» من السؤال عن سبب جعل صلاة الظهر أربع ركعات وليس خمسة أو ستة، إذ لو كانت خمسة أو ستة لكان السؤال باقياً على حاله، من غير أن يجد طريقه إلى الحل.

الأمر الآخر، هو أنّ غالبية هذه الأخبار موجّهة إلى أشخاص في عهد الأئمة (ع) تمسكوا بالرأي في قبال النص، ولجأوا إلى القياس مع حضور المعصوم (أهل البيت)، ومن الواضح أن التعريض الوارد فيها ـ وبقرينة النهي عن التمسك بالرأي ـ لا يستهدف عمليّة الاستنباط (الاجتهاد) المنهجيّة أو استخدام العقل في إحراز الملاكات والكشف عن العلل القطعيّة أو الظنية وفقاً للمعارف القرآنيّة وتعاليم أهل البيت (ع)، ولذلك لا يمكن لأحد أن يتسلّح بهذه المجموعة من الأخبار النادرة والتاريخيّة، ليخوض في المعركة القائمة بين العقلانيين ومناوئيهم.

الرواية الأخرى نقلها الشيخ المجلسي عن محاسن البرقي، وهي قول الصادق (ع) لجابر: **يا جابر! ليس شيء أبعد من عقول الرجال**

---

(1) **كمال الدين**، ج 2، ص 303 و**بحار الأنوار**، ج 2، ص 303، ح 41، ومما يجدر قوله هنا أن الصدوق نقل هذا الخبر عن الكليني **في الكافي** في حين أنه لم يرد في الكافي، والذي جاء **في الكافي** (ج 1، ص 56 و57): **إن دين الله لا يصاب بالقياس**. من غير اشتماله على لفظ «العقل».

من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء[1].. وبهذا المضمون نقل العياشي أيضاً[2].

لكن، كما هو معلوم، إن هذا الخبر ليس بصدد ذمّ العقل، إنما هو بصدد انتقاد ظاهرة تجاهل السياق الكلامي والتاريخي المحيط بالنصّ القرآني الكريم، أو إهمال صدر الآية أو ذيلها وعدم مراعاة القواعد التفسيرية. وما يؤكد ذلك، نهاية الخبر، إذ ورد فيه: **وهو كلام متصل منصرف على وجوه.**

بناءً على ذلك، لا يمكن التذرّع بالخبرين السابقين، وإهمال سائر الآيات القرآنيّة والأخبار التي تمتدح وتشيد وتحث على التعقّل والتدبّر وتؤكد على توظيف العقل في التعاطي مع النصوص الدينيّة، لإثبات تناقض الروايات مع الآيات القرآنيّة أو للبرهنة على أن للدين موقفاً سلبياً من العقل.

وقبل أن نختتم هذا المقطع من البحث، لا بدّ من التنويه إلى أنّ هناك جملة من المطالب، حول القياس وحول البعد السلبي للتوظيف العقليّ لم نتطرّق إليها ـ وإن تحدثنا عن معظمها سابقاً ـ سنتناولها لاحقاً في بحث القياس إن شاء الله.

أبرز المناوئين للاتجاه العقليّ بين الشيعة والسنّة

بالرغم مما هو معروف عن فقهاء الطائفتين ـ الشيعيّة والسنّية ـ من عدم معارضتهم للعقل، إلّا أن إطلالة على مصنّفات السلفيين ومحدّثي الطائفة السنّية ومصنّفات الأخباريين الشيعة كافية لإبراز

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 89، ص 91، ح 37.

(2) تفسير العياشي، ج 1، ص 11 و**بحار الأنوار**، ج 89، ص 94، ح 45.

حقيقة مرادهم من العقل، وهو: العقل تحت قيادة الشرع[1]، والمراد بالشرع، ظواهر نصوص الكتاب والسنّة.

ويعد السلفيون ومحدثو الطائفة السنيّة من أبرز المناوئين لأصالة العقل، وقد دفعهم التطرّف إلى الطعن بكافّة الأخبار الواردة في باب العقل، وعدّها أخباراً موضوعة. وكمثال على ذلك يمْكن الرجوع إلى كلّ من السيوطي في كتابه اللآلئ المصنوعة[2] وابن حزم (م 452 هـ ق) في كتابه الملل والأهواء.

ومن الملفت أن ابن تيمية (م 728 هـ ق) حاول جاهداً ـ هو الآخر ـ في كتابه بغية المرتاد، البرهنة على كون الحديث المعروف: أوّل ما خلق الله العقل.[3].. من الأحاديث الموضوعة. فبعد بحث طويل حول جذور العقلانية في الإسلام ومنشإ ظهور بعض الاصطلاحات، كالعقل الأول والعقل الكلي و.. المستوردة من الفلسفة اليونانية يقول ما نصّه: «إننا بالعقل نصل إلى العلوم الضروريّة؛ لكن هناك فرقاً بين العاقل المكلف وغير العاقل».

أمّا الاتجاه الظاهري والأخباري لدى الشيعة، فقد كان أسير التراث والثقافة السائدة. فمثلاً نجد أنّ طريقة الاستدلال والموقف المعارض للعقل الذي تبناه الأمين الإسترابادي في كتابه الفوائد المدنية، مجانب للحق وسطحي إلى درجة كبيرة[4]، فقد كانوا

---

(1) محسن عبد الحميد، **تطور تفسير القرآن**، ص 127.

(2) عبر كتابه اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (ج 1، ص 119 ـ 121) حاول السيوطي الاستشهاد ببعض الأخبار في باب العقل ـ والتي قد يشكل على بعضها لا جميعها ـ لتدعيم موقفه السلبي من العقل، لكنّ مراده غير تام، كما هو واضح؛ إذ إنّ وجود بعض الأخبار الضعيفة لا يعني بأي حال من الأحوال ضعف الجميع.

(3) طبع القاهرة سنة 1329 هـ ق، ص 5.

(4) انظر بهذا الصدد: **الفوائد المدنية**، ص 56.

يفهمون أنّ اللجوء إلى العقل يعني إقصاء الدين، وترك العمل بقانون الشريعة، أو أن التمسك بالعقل سببه قصور الشريعة أو بما أن بعض الناس قد أساؤوا استخدام العقل، فلا بدّ من إدانة المنهج العقليّ بأسره والإحجام عنه إلى الأبد[1].

حركة الاجتهاد وجذور معارضة المنهج العقليّ

من خلال استقصاء مجمل آراء المناهضين للدليل العقليّ ومصنفاتهم بإمكاننا استخلاص عدّة عناصر قد تؤلف بمجموعها أبرز مرتكزات الموقف السلبي المناهض للعقل:

1 ـ مما ركّزت عليه مدرسة أهل البيت (ع) أن عمومات الكتاب والسنّة كفيلة بتلبية الحاجات الدينيّة كافّة على مدى العصور. لكن البعض فهم هذه الرؤية فهماً خاطئاً؛ إذ اعتقد أنه استغنى عن العقل إلى الأبد. فإذا كان الكتاب والسنّة يوصلان إلى المقصود فما الذي يحوجنا إلى البحث عن مصدر آخر!

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: مَن المسؤول عن فهم هذه العمومات وتطبيقها على الجزئيات وتحديد المصاديق الواقعيّة من غير الواقعيّة؟ هل هناك جهة تضطلع بهذه المهمة غير العقل؟ وهل سوى العقل بإمكانه استنباط الفروع وإدراك المناط وفهمه وتحديد غايات الأحكام واستخراجها من النصوص؟

إنّ الغرض من الاجتهاد ومن اللجوء إلى الدليل العقليّ هو تحليل هذه العمومات وفهمها، للتأمّل والتدبر في مفاد النصوص. ومن هنا فإنّ تذرّعهم بكون الكتاب والسنة كفيلين بالاستجابة لكافّة المتطلبات، وبالتالي لا حاجة للدليل العقليّ، مردود بكون تطبيق

---

(1) انظر بهذا الصدد: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 1، ص 100 و101.

الكتاب والسنّة، على الواقع الخارجي، عمليّة تتطلّب إدراكاً وحكماً عقليين، بل إن غياب الحكم العقليّ قد يؤدي أحياناً إلى بقاء بعض المسائل غامضة ومبهمة، وذلك لعدم النصّ عليها، أو عدم تحديد حكمها في الكتاب والسنّة.

يضاف إلى ذلك أن جملة من أحكام الشريعة، أحكام إرشادية؛ بمعنى أنّ العقل يحكم بها حتّى لو لم يحكم بها الشارع، كأن تكون من صنف المستقلّات العقليّة. فإن العقل قد لا يرتضي كثيراً من التصرّفات، ويستقبحها، وقد يأمر ببعض التصرّفات ويستحسنها، وبما أنّ لهذه التصرّفات حسناً وقبحاً ذاتيين فإنها مستغنية عن حكم الشارع بها، بل يدركها العقل قبل صدور البيان من الشارع. وفي مثل هذه الحالة، تكون الأحكام التي ذكرها الشارع أحكاماً عقليّة.

من هنا نتساءل: كيف يمكننا تجاوز هذا الحجم الهائل من الأحكام ذات الطبيعة العقليّة، والتي قد مثّلنا لها في ما سبق؟

الأمر الآخر هو أنّ للعقل مكانة مرموقة جداً في معظم الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) فقد جُعل أساس الدين، بل ورد أنه لا دين لمن لا عقل له، كما حثّ أهل البيت (ع) على التأمل والتدبّر في الأخبار الواردة عنهم، وكذلك دعوا للتدبّر في الآيات القرآنيّة أيضاً، وهذا يعكس مدى اهتمامهم بالعقل كمصدر من مصادر الفهم والإدراك وعدم الاكتفاء بظواهر الكتاب والسنّة.

2 ـ العنصر الثاني الذي ساهم في تجذير الخلاف مع العقل، هو إفراط بعض الفقهاء المعاصرين للأئمة (ع) في اللجوء إلى الاستحسانات والأدلة الظنيّة وكل ما يصنّف على الاجتهاد في مقابل النص، وقد أدّى إصرارهم هذا على تعليل بعض المسائل وقياس بعضها على بعض مع وجود الآيات والأحاديث النبوية، إلى مخالفة الأئمة (ع) وصدور النهي عنهم، وكمثال على ذلك الخبر الوارد عن

سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى الكاظم (ع)، قال ـ أي بن مهران ـ: قلت: **أصلحك الله إنا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما أنعم الله به علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على أحسنه فقال (ع): وما لكم وللقياس؟ إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس.**

ثم قال (ع): **إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه.** ثم ذمّ مستخدمي القياس ومنهم أبو حنيفة، **وقال: كان يقول ـ أي أبو حنيفة ـ قال علي، وقلت، وقالت الصحابة، وقلت**[1]. والظاهر أن أبا حنيفة كان قد قرن نفسه بعلي (ع) وبصحابة الرسول محمد (ص)، وبالتالي فقوله في عرض قولهم، وهذا ما ذمّه الإمام (ع) ونهى عنه، ولذلك نوّه إلى أنّه: **إن جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه.**

بناءً على ذلك، يمكن تلخيص السبب الذي دعا أهل البيت (ع) إلى مخالفة العقل ـ على فرض التسليم بصحته ـ في قولهم: **إن دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة**[2]. وليس شيء أبعد من الله عن عقول الرجال[3].

وبغض النظر عن صحة سند هذه الأخبار أو ضعفه، فإنّ الموقف المناهض للعقل لا يستهدف توظيفه في إحراز الملاكات وفهم النصوص، إنما يستهدف التمسك بالعقل وإهمال قواعد

---

(1) **أصول الكافي** ج 1، ص 57؛ والبروجردي، **جامع أحاديث الشيعة**، ج 1، ص 331.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ج 89، ص 91 وكذلك ص 94، 95، 100.

التفسير، مثل ظهور الكلام والسياقات والقرائن المحيطة به. ولذلك ينص الخبر على: **إن الآية لتنزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء**[1]. وفي خبر آخر: **إن العقول لا تحكم على أمر الله**[2].

فلو أحرزنا مطلباً من الكتاب أو السنّة فلا مجال حينئذٍ لحكم العقل فيه، لكن ذلك منوط بكون المطلب المُحرز تاماً من حيث السند والدلالة.

وفي حال لم يكن بمقدور العقل الوصول إلى الحكم الواقعي أو لم يكن باستطاعته إدراك المسائل بصورة واضحة، فمن الخطإ ومن غير المنطقي اللجوء إلى الظن والتخمين والقياس. ومن هنا، حاول الأئمة (ع) إيجاد نوع من التوازن؛ فمن جهة، أولوا العقل اهتماماً بالغاً وأثنوا على قدرته على إدراك الحسن والقبح وأشادوا بهذه الناحية من العقل، ومن جهة ثانية، تصدوا للإفراط والتطرّف في استخدام العقل.

3 ـ العنصر الثالث الذي ساهم في تركيز المعارضة لسلطة العقل، هو غموض أهميّة العقل وموقعه ودوره في الشريعة. إذ بقي قسم من الأصوليّين يعاني من فراغ معرفي إزاء دور العقل وأهميته، وهيمن عليه الشك إزاء مقولة: كون العقل أحد المصادر الفقهيّة، هل يعني ذلك كونه حاكماً؟ أي يجاري حكمه، حكم الله ورسوله؟ أم المراد من تلك المقولة ما أخبر به القرآن: (إن الحكم إلا لله)، وكون السنّة بيان لحكم الله، أمّا العقل فهو كاشف عن الحكم الإلهي؟

---

(1) المصدر نفسه، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 287، ح 4.

وقد أدّى هذا الغموض إلى اختلافهم، فقالوا: هل يمكن للعقل أن يصدر حكماً مباشراً؟ أو فقل: هل يستقلّ بإصدار الأحكام الشرعيّة؟

مما لا شك فيه أن المراد من الدليل العقليّ هو كون العقل كاشفاً عن الخطاب الإلهي في ما يتّصل بالأحكام الشرعيّة.

وإذا ورد التعبير بـ «الكشف» ولم يرد بـ «الحكم»، فليس معنى هذا تعطيل دور العقل وسلب قدرته على إدراك المسائل بصورة مستقلة، بل بمعنى أن الحاكم هو الله سبحانه، أمّا العقل فمهمته توضيح الأحكام الإلهيّة والكشف عنها وإدراكها. كما أنّ المراد من ذلك: أنه لا رسول ولا نبي ولا إمام يتصف بأنّه حاكم، وإنما الحاكم هو الله، وهؤلاء يتعرفون على أحكامه لينقلوها إلى الناس وينفّذوها.

نعم وقع خلاف بين المسلمين في المسألة الآتية، وهي:

هل تنحصر معرفة الأحكام الإلهيّة بوساطة الرسل فقط، أو أنّ العقل البشري، يمكنه إدراك الحكم الإلهي والكشف عنه مستقلاً عن وساطة الرسل؟

من جهة أخرى، يتفق المسلمون على عجز العقل عن إدراك جميع الأحكام الشرعيّة؛ بحيث لا يستغني عن الأنبياء والرسل استغناءً كاملاً. فإن كثيراً من العبادات الثابتة قطعاً في الشريعة الإسلامية، لا يهتدي العقل إلى أسرار تركيبها من أجزائها، وأسرار شرائطها وموانع صحتها. وهكذا الحال في بعض المعاملات كالنكاح والطلاق، وكذا الأحكام، من مواريث وحدود وديات.

وبعد اتفاقهم على عجز العقل عن إدراك شريعة متكاملة تشمل جميع أفعال المكلفين، بعد هذا يختلفون في إدراك العقل لبعض

الأحكام الإلهيّة، من دون أن يرد بها نص من كتاب أو سنة (المستقلات العقليّة) أو لما ورد بها نص (غير المستقلات العقليّة)[1].

4 ـ الأمر الآخر الذي ساهم في تعزيز الاختلاف مع الاتجاه العقليّ، هو هيمنة الجمود الذي تميزت به النزعة الإخبارية على الساحة الأصوليّة.

وبالرغم من الضربات التي تعرض لها الاتجاه الأخباري إبّان سيطرته، على يد رجال أفذاذ كالوحيد البهبهاني (م 1205 هـ ق) وغيره من الأصوليّين الذين كرّسوا جهودهم لهدم أبرز المواضع التي تمترس خلفها الفكر الأخباري مثل: حجية الظواهر، وعدم حجية الاجتهاد. لكن تلك الجهود والمساعي لم تستطع إرغام هذا الفكر على مغادرة الحوزة العلميّة إلى الأبد، إنما بقيت المصنّفات الأصوليّة والفقهيّة تعاني من تبعاته إلى يومنا هذا.

وقد كتب الشهيد مطهري بهذا الصدد:

ويجب أنْ يُعلَم بأنه وبالرغم من الانهيار الذي تعرّض له التيار الأخباري على يد خيرة من الرجال الشجعان من رواد المدرسة الاجتهادية؛ لكنه لم يتلاشَ بشكل نهائي، وإنما كان في بقائه رهين تقدم رواد المدرسة الاجتهادية، فالمناطق التي وصلها الاجتهاديون تحررت من الفكر الأخباري بشكل نهائي، أمّا التي لم يصلوها فبقيت تعاني من هيمنة الفكر الأخباري وجموده، فكثيرون هم المجتهدون الذين يمارسون الاجتهاد بعقليّة إخبارية، وكثيرة هي البحوث والمسائل التي يروَّج لها على أنّها معارف وعلوم أهل

---

(1) لمزيد من التفصيل، أنظر: البهادلي، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 1، ص 81 ـ 84.

البيت (ع) في حين أنها محاولات للالتفاف عليهم واغتيالهم من الخلف، وهي ليست سوى بقايا لآراء وأفكار محمد أمين الإسترابادي[1].

من جملة هذه المسائل، توظيف العقل في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، فقد أثار هذا الأمر حفيظة الأخباريين ودفعهم إلى الخلط بين القياس والعقل على نحو يثير الدهشة، بل أحالوا كلّ ما ورد في الأخبار من ذم للقياس ـ وكما هو معلوم نوع خاص من الأقيسة راج استخدامه في ذلك الوقت ـ على أنه ذم للعقل[2]. في حين أن الموقف السلبي إزاء القياس ـ وكما سنتناول ذلك لاحقاً ـ لم يكن ناتجاً من الاجتهاد أو من الاعتماد على الرأي ـ كما هو مسلك فقهائنا ـ ولم يكن سببه استخدام العقل، وهو ما اتفق عليه فقهائنا «أيضاً»، سواء منهم المتقدمون أم المتأخرون، من كونه مصدراً من مصادر الاستنباط.

5 ـ مغادرة العقل دوره، لا كمصدر بالقوة، إنما كمصدر فعلي من مصادر الاستنباط، بمعنى أنّه وفقاً لضوابط علم الأصول فإن «ما يسمى بالدليل العقليّ الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في ما إذا كان يسوّغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقليّ بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقليّ فهو ثابت في الوقت نفسه بكتاب أو سنة»[3].

لكن السؤال المطروح هنا هو: لولا وجود العقل، ولولا إمكانية

---

(1) المطهري، مجموعة مقالات، ص 64.

(2) انظر بهذا الصدد: الإسترابادي، **الفوائد المدنية** (طبعة تبريز الحجرية)، ص 56.

(3) الصدر، محمد باقر، **الفتاوى الواضحة**، ج 1، ص 98.

توظيفه، هل كان اللجوء إلى الدليل النقليّ ـ من كتاب أوسنّة ـ لاستخراج الحكم الشرعي، يتم بهذه البساطة؟

كثيرة هي المواضيع التي تشتمل عليها السياقات التشريعيّة، لكن أهميتها وخطورتها ومهمّتها تبقى أحياناً مجهولة لا يبرزها إلّا العقل، فعلى سبيل المثال: كثيراً ما تحدّثت الأخبار عن «العدل»، لكن أهمّيته ودوره في عمليّة الاستنباط وبلورته كقاعدة من قواعد الاستنباط تبقى رهينة البيان العقليّ.

الأمر الآخر، هو أنّنا أحياناً ـ ومع وجود النصّ الشرعي في باب غير المستقلّات العقليّة ـ نستعين بالعقل من أجل استنباط الحكم الشرعي، وبالتالي فلو أنّ حكماً ما اتضح لنا عبر الدليلين، النقليّ والعقليّ، مجتمعين، فحينئذٍ يكون الأخير مصدراً استنباطياً فعلياً (بالفعل) من دون أن يفقد أثره وفاعليته.

إن العقل يحتفظ بمهامه كعنصر أساس في عمليّة إحراز الملاكات وتنقيح المناطات، كما يضطلع بمهمة تحليل الأحكام وتحديد آفاقها وتشخيص الموضوعات مراعياً بذلك الخصوصيّات والظروف المحيطة بها كافّة ليتمكن بذلك من الوصول إلى الحكم بشكل دقيق. ومن هنا لجأ الأصوليّون إلى العقل في إدراك العلّة التامّة ـ المركّبة من المقتضي والشرط وعدم الممانعة ـ لإثبات الملازمة، وهذا الاستخدام بلغ من الكثرة بحيث نزّله الأصوليّون في مصنّفاتهم منـزلة الأصل العملي[1].

فعلى سبيل المثال، تمسكهم بالدليل العقليّ لإثبات البراءة العقليّة عن طريق القاعدة العقليّة المعروفة «**قبح العقاب بلا بيان**».

---

(1) بهذا الصدد انظر: الخوئي، أبو القاسم، **أجود التقريرات** (تقرير بحث النائيني)، ج 2، ص 40.

وبموجب هذه القاعدة يقبح عقاب الشارع لعبيده إذا لم يؤذنهم بتكاليفه وخالفوها، أو آذنهم بها ولم تصل إليهم مع فحصهم عنها.

أو كتمسكهم بالدليل العقليّ عبر القاعدة المعروفة «**قبح الإغراء بالجهل**»، ومفاد هذه القاعدة أنه جرت سيرة العقلاء على قبح إيقاع المكلّف في الجهل، فلو كان هناك تكليف ما موجّه إلى المكلّف، فعلى الشارع بيان التكليف وإبرازه، إذ يقبح عليه إيقاع المكلّفين في الجهل.

وهناك الكثير من المواضع التي يلجأ فيها الفقهاء والأصوليّون إلى العقل، كما في التكليف بما لا يطاق، وتحوُّل بعثة الأنبياء إلى لغوٍ مع عدم فهم النص، واجتماع الضدين، ولزوم نقض الغرض، ومحذور التزاحم بين الملاكات، ومحذور الدور والتسلسل، ووجوب التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم، ووجوب تعليم الجاهل من قِبَل الشارع، واختلال النظام، ووجوب أداء الرسالة وتبليغ الشريعة على المعصوم، وبالتالي دلالة سكوته على الإمضاء، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تعكس توظيف الفقهاء والأصوليين للدليل العقليّ واستخدامه في إثبات العديد من الحقائق الشرعيّة.

ولا يخفى أن مهمّة العقل لا تقتصر على الأمور المذكورة، بل ولا تقتصر على تنقيح الملاكات أيضاً، وإنّ الدليل العقليّ صالح لتقييد المطلق اللفظي، وذلك حينما يدرك العقل على نحو الجزم اختصاص الحكم ببعض مصاديق اللفظ المطلق الوارد في الدليل، فقد ذكر الشيخ الطوسي لذلك عدّة أمثلة[1]، منها: تخصيص الخطاب الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ بالعقلاء. من

---

(1) الطوسي، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري، ج 1، ص 336 ـ 339.

أجل قيام الدليل العقليّ على أنّ الأطفال والمجانين لا يحسن تكليفهم[1].

من خلال ذلك نستنتج أنّ الأفق التوظيفي للعقل بالغ الاتساع ولا يحدّ منه إساءة استخدام الدليل العقليّ من قِبَل البعض، أو تجنّبه خوفاً من الوقوع في محذور مخالفة القواعد من قبل البعض الآخر، فذلك كله لا يمكن أن يكون دليلاً على مناوءة الاتجاه العقلي.

موقف النخب الإسلامية المجدّدة من العقل

لو تجاوزنا ما سبق من بحوث وتحوّلنا إلى النخب التجديدية التي مارست التدوين في مجال الفقه والأصول، لوجدنا أنّ لهم منهجهم الخاص في التوظيف العقليّ، فهم يركّزون على المردود العقليّ الذي «لا تخفى صلته الوثيقة بالشريعة والتشريع»، كما يعتقدون.

وعادةً ما يفتتحون بحوثهم بالسؤال التالي: ما الغرض من بعثة الأنبياء؟ وما الغاية المتوخاة من ذلك؟

إذا كان الغرض من البعثة يتمثل في تسريع التكامل البشري، وتتميم مكارم الأخلاق وتهذيب وأدلجة الممارسات والطقوس والرياضات الروحية، وحمل الخلق على التزكية وتعليمهم الكتاب والحكمة وإثارة دفائن عقولهم وتوطيد ميثاق فطرتهم وإرشادهم لما فيه صلاح معاشهم وإعانتهم على تذليل الخلافات وحل الخصومات بينهم وإرشادهم إلى سبل الهداية والتقرّب إلى الله وحملهم على التعبّد والعمل للآخرة لينالوا حسن المآب، كما جاء في القرآن

---

(1) الغروي، محمد عبد المحسن، **مصادر الاستنباط بين الأصوليّين والأخباريين**، ص 216.

الكريم والسنّة الشريفة، فإذا كان ذلك هو الغرض من البعثة ومن تقرير الشرائع، فمن غير الممكن أن نتصور أنّ الشريعة ستحجّم دور العقل أو تهمّشه، بل المتصوّر هو أنها ستساهم في دعمه وتوسعة صلاحياته.

ثمّ هل أُقرّت الشريعة لتقوم بتدبير شؤون الخلق والكون لوحدها، ومن دون الاستعانة بالعقل؟ أم إنّ دورها كمنظومة مؤلّفة من جملة من الدساتير والقوانين (التكاليف) والمعايير العامّة لا يكتمل من دون تدخّل العقل في تحويلها من النظريّة إلى التطبيق؟

لكن الشيء الوحيد الذي قد يعرقل هذه العمليّة هو الأخطاء التي قد يقع فيها العقل. لكن يا ترى، ألا نقع نحن في الأخطاء عند تفسيرنا للدين وفهمنا للشريعة؟ ثم هل ما وصلنا من السياقات والنصوص التشريعيّة خالٍ من الشوائب والدسائس؟ وهل ما نمتلكه من التراث، يمثّل حقيقة الدين بعينها؟!

أمّا العقل فما المراد به في اصطلاحاتهم؟ وما هي طبيعة مهامه وصلاحياته؟

قد تتعدّد الإجابة عن هذا السؤال بتعدّد التعريفات التي عرّف بها العقل، وبتعدّد المهام التي أُنيطت به، فقد ذكروا أنّ العقل: قوّة درّاكة خلّاقة باحثة عن الحقيقة، يتميّز بها الإنسان عن كلّ من الحيوان والمَلَك، وبتعريف آخر: هو قوّة نفسانية لا تشكّل كلّ الحقيقة وتمام المقصود، فهو ليس وعاء متمحضاً بالحقائق ومفرغاً من الأباطيل، إنّما هو قوّة باحثة، متحركة، متقصية للحقائق، صبورة، شبيهة بالعصمة لكنها غير معصومة، تسير بين الخطإ والصواب وبين الحق والباطل لتميّز بينها، كما هو حال الفلسفة، فقد ذكر جماعة بأنها علم وفن، فهذا تعريف صائب ولا إشكال فيه،

وقال آخرون بأنّها نشاط، الغرض منه معرفة الحقائق الكونية، وبالتالي قد تخطئ وقد تصيب، وهذا صواب أيضاً.

وفي هذه الحالة، وكما قد يقع الخطأ في إدراك الكلام الإلهي، وعند تفسير كلام المعصوم الوارد في الأخبار والروايات، وكما قد يؤدي نقل الخبر الموضوع أو الضعيف إلى إيقاع المحدّث في الخطإ، ففي البحث العقليّ من الممكن أيضاً الوقوع في مثل هذه الأخطاء، وعليه، فما السر وراء ازدواجيّة الموقف إزاء التعاطي مع مثل هذه الأمور؟ ولماذا يصح التعاطي مع النقل؟ ولا يصح مع العقل؟

فإذا كان المراد من العقل، الحقيقة بعينها، أو وعاء مليء بالحقائق المحضة، فهذا ما لم يقل به أحد، ولم يدع العقل لنفسه مثل هذا الكمال أيضاً. وأمّا إن كان المراد من العقل البحث عن الحقائق وغربلتها والتمييز بينها وبين الأباطيل، بمعنى أنّه ليس عين الحقيقة، إنما هو آلة يتسنى عبرها الوصول إلى الحقائق. فإنّ امتلاك الحقيقة وحده ليس كافياً، بل لا بدّ من التعرّف إلى السبيل الموصل لتلك الحقيقة.

أمّا الصورة الأولى وهي حقّ العقل في إصدار الأحكام فلا شك في أهميتها، لكن الصورة الثانية للعقل، التي بموجبها يبقى احتمال خطإ العقل قائماً عند عمليّة التوصّل للحقيقة، ولنَقُل: «الخطأ المنهجي» للعقل أفضل من حقّه في إصدار الأحكام، ذلك أنّ الخطأ المنهجي باعث على الحركة التي تهب الحياة وتجدد الوصال[1].

وقد يطلق العقل، ويراد به العلم المستند على جملة من الحقائق

---

(1) سروش، عبد الكريم، **فربه تر از ايدئولوجي**، ص 237 ـ 238 وكذلك، ص 354.

والواقعيات؛ بحيث إننا لو اعتمدنا هذا العلم في معرفتنا لصفات الأشياء وحقائقها في إطار سلسلة من الأصول والمعايير فسنتوفر على إدراكٍ أفضل لمضامين الكتاب والسنّة. ويتسع هذا العلم (الإدراك العقليّ) ليغطي بعض العلوم التجريبية، ومجمل العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع والنفس وغيرها، ليتضح موقف السماء من كلّ علم من هذه العلوم، يضاف إلى ذلك تغطيته للأسس العامة لحقوق الإنسان؛ إذ إنّ هذه الحقوق حالها حال علمي الإلهيات والأخلاق، تحتكم إلى منظومة من الأسس والمعايير الحقيقية، ونحن كلّما زادت معرفتنا بهذه الأسس والمعايير ازددنا قرباً من المقاصد والغايات الدينيّة. بل قد تدفعنا معرفتنا بتلك المعايير إلى اكتشاف الكثير من آيات وأحاديث الأحكام، الجديدة التي غفلنا عنها وتصورنا عدم صلتها بآيات وأحاديث الأحكام، وبالتالي لم نصنفها ضمن هذا النوع من الآيات والأحاديث[1].

وهناك من اهتمّ بالعقل من جهة كونه ملبياً ومستجيباً للمتطلبات الاجتماعيّة التي تستجد يوماً بعد يوم؛ ولذلك اعتبر أن التمسك بالعقل، إلى جانب الشريعة والتعاليم السماوية، أمر ضروريّ لا مناص منه، وذهب إلى أنّ العقل مسؤول عن ملء مناطق الفراغ التي تركتها الشريعة.

من جهة أخرى فإن المتغيّرات الاجتماعيّة المستمرّة تجعلنا بحاجة إلى إعادة النظر في السياقات التشريعيّة وتجديد فهمنا لها، لتصبح أكثر انسجاماً مع الواقع، وبالتالي تسهم في توثيق العلاقة بين الشريعة والمجتمع، الأمر الذي يؤدي إلى رفع مستوى الأداء الاجتماعيّ بشكل ملحوظ. ومن هنا فإن مهمّة العقل تقضي بإيجاد

(1) مطهري، مرتضى، **مجموعة مقالات**، ص 72 ـ 73.

نوع من الانسجام بين الشريعة بأحكامها وتعاليمها وبين الواقع بمتغيّراته وتطوّراته.

إذن، نحن هنا أمام اتجاهين:

أ - الأول يذهب إلى أنّ العقل محدود في إدراكه للشريعة، وبالتالي لا يمكن اعتماده كمصدر تشريعيّ وعليه يجب الاقتصار على الوحي دون العقل. وبحسب هذا الاتجاه فإنّ دور العقل يقتصر على كونه دالّاً على الشريعة وموصلاً لها، وعند حدود الشريعة تنتهي مهمّته، لتبدأ مهمّة الدين.

ب - الاتجاه الآخر يرى أنّ إمساك الدين عن الخوض في الأمور الجزئية أتاح للعقل فرصة القيام بتطبيق الكليات على الجزئيات أو فقل: برد الأصول إلى الفروع ورد الفروع إلى الأصول. فالعقل هو الذي يرفد المجتمع بما يسد فراغه المعرفي وهو الذي يقوم بإعادة تأهيل الأحكام وتطبيقها، لتصبح ملائمة للواقع المتغيّر.

وكل من الاتجاهين يحمل جانباً من الصواب إذا ما نظر إليه من الزاوية المناسبة. فبمعزل عن البحوث الكلامية، لنر أولاً: ما الذي يربط العقل بالدين والتديّن؟ فهل يعد إقرار الشرائع مصادرةً لدور العقل أو إقصاءً له؟ وهل أخذ الدين على نفسه القيام بتدبير شؤون الكون لوحده وبمعزل عن العقل وبمنأى عن التجربة البشريّة؟ أم إنّه أشاد بالعقل وحث على التمسك به؟

لا شك في أنّ موقع التجربة البشريّة من الدين، هو في الصميم. فالدين يقدّم مجموعة من المعايير يرتقي من خلالها بمستوى أتباعه، ليكونوا في مصاف العقلاء وذلك عبر دعوتهم إلى اتخاذ التفكّر والتعقّل منطلقاً لتدبير شؤون حياتهم وجعل العقل وسيلةً يُستعد بها للآخرة.

وبهذا لن يصطدم العقل بالدين، كما لن يكون بديلاً عنه، وكما قال بعضهم: إنّ تلك الرؤية تنهي عزلة العقل وتخلّصه من البقاء بمنأى عن الدين. فالعقل مكمّل وداعم ورافد للدين. والتعقّل ليس مقصوراً على فهم النصوص الدينيّة، إنّما هو مطلوب لتدبير أمور الحياة (أولاً) والاستعداد للآخرة (ثانياً) وللتعاطي مع المبادئ والتعاليم الدينيّة (ثالثاً).

وعندما نجد هذا الكم الهائل من الآيات والأخبار التي تشيد بالعقل وتدعو المسلمين إلى التعقّل والتدبّر في آيات الله، فلا شك في أنّ لها بلاغاً تريد إيصاله وكأنها تقول: أيها المسلمون! إنّ للعقل منزلة رفيعة سامية ولا بدّ لكم من أن تسترفدوه لدنياكم كما تسترفدوه لآخرتكم. فالدعوة القرآنيّة للتدبّر في الآيات السماوية والأرضية، هي دعوة شاملة لتوظيف العقل في الأحكام الأرضية والأحكام السماوية على حدٍّ سواء. إذ لا يمكن أن نتصوّر أنّ الدين يدعونا إلى التأمّل والتدبّر في الحياة وبعد أن نحقق بعض النتائج الإيجابيّة يأتي ليقول: عليكم إهمال العقل وتركه جانباً، بل إنّ كلّ ما حققتموه عن طريق العقل مرفوض ولا قيمة له.

بناء على ذلك فإنّ كون الله سبحانه هو المصدر للشريعة لم يمنع من إناطة فهم هذه الشريعة بأذهان المخاطبين، وبالتالي فإنّ تطبيقها على الموضوعات الخارجية ـ التي تتغيّر باستمرار ـ قد أحيل إلى العقل وعُدَّ من جملة مهامه. وممّا أحيل إلى الإنسان أيضاً، تفعيل الشريعة في إطار مراعاة المصلحة والعدالة وهذا التفعيل والتطبيق من مهام العقل أيضاً.

وهنا يجب أن لا نُغفل حقيقة هامة، وهي أنّ العقل قد يحظر عليه التدخّل في بعض المجالات، ومن هذه الزاوية قد نتفق مع الاتجاه الأول ومع الأخباريين، فمثلاً: لا نتوقّع من العقل أن يخبرنا عن

الحياة بعد الموت؛ لأنّ الدين بما يحمل من بعد غيبي، هو وحده الكفيل بإخبارنا عن مثل هذه الأمور، وليس بإمكاننا التوصّل إلى أبعد مما أخبرنا عنه. وممّا يعجز عنه العقل أيضاً، إدراك جملة من الأحكام الشرعيّة، كالأحكام التعبُّدِيّة والأحكام الغيبية أو لنقل أحكام الحياة الأخرى. لكن الملاحظ هنا هو أنّ الدين، مع ما ذكرنا من الأطر المفروضة على العقل، لم ينفِ إطلاقاً ضرورة الرجوع إلى العقل.

إنّ التمسّك بالعقل، إضافةً لما يترتب عليه من فهم أفضل للنصوص الدينيّة، يسهم بشكل جاد في الكشف عن روح الأحكام وإدراك غاياتها وكذلك الحِكَم المنطوية عليها.

وإذا كان الكشف عن العلل وإدراك الملاكات التي بيّنها الشارع لا يتم إلا بطريق العقل، فكيف يصح الانتقاص من شأنه والتشكيك في أدواره ومهامه؟

ضوابط اللجوء إلى العقل، قراءة في التراث التجديدي

يمتلك المجدّدون المسلمون أدلّة وضوابط محدّدة في التعاطي مع العقل. وبالرغم من أنّ هذه الضوابط ليست أجنبية عن الأطر الدينيّة المتعارفة، إلّا أن لسانها يختلف عن لسان الضوابط الأصوليّة. وقد ارتأينا أن نستعرضها أدناه؛ إذ إنّ التعرّف عليها قد يرفدنا بأفكار ورؤى جديدة:

1 ـ إنّ التوظيف العقليّ، في كلّ من المجالين القانوني والتشريعيّ في إطار دراسة وتحليل المسائل الاجتماعيّة والأحكام الشرعيّة غير التعبُّدِيّة، يدفعنا إلى الإقرار بجملة من الأسس المتقدّمة على الدين. ولا بدّ لهذه الأسس أن تكون ممضاة من قبل العقلاء وميسورة الإدراك لهم، وبالتالي إنْ احتاجت إلى تأييد الدين وإمضائه استطاع الشارع ـ باعتباره أحد العقلاء ـ إمضاءها.

إنّ من أهمّ هذه الأسس التسليم بالحقوق الفطرية والطبيعية للإنسان[1]. فانطلاقاً من ضرورة أن تكون الأحكام الدينيّة أحكاماً إنسانية منسجمة مع المعايير العامة للإنسانية[2]، لا بدّ للعقل من أن يتدخل إذا ما لاحظ صدور حكم ما عن الشارع منافٍ للمعايير الإنسانية ليصحّح فهمنا للشريعة ويوجّهه توجيهاً صائباً يتفق مع تلك المعايير.

2 ـ إن تطوّر القانون المجتمعي مرهون بتطوّر المجتمع نفسه[3]، ومما لا شك في أنّ كثيراً من القوانين الاجتماعيّة في الإسلام ـ بغض النظر عن مكوّناتها ـ أُقرّت في ظروف زمنية وجغرافيّة محدّدة، إذ كان للواقع الإقليمي والمجتمع البدوي والقَبَلي تأثير بالغ على بلورة القوانين وصياغتها[4]. فعلى سبيل المثال: كانت البيعة وكسب الآراء لتولّي السلطة يتمان بأسلوب تعارف عليه أهل ذلك الزمان. فالشورى التي حثّ عليها القرآن كانت هي الأخرى تجري وفقاً للأطر والموازين التي اعتادها ذلك المجتمع.

لكن، ما إن تطوّر المجتمع وتوالت عليه التجارب وأثرته حتى أصبح بحاجة إلى أنماط جديدة تلبي متطلبات التطوّر، كانتخاب مجلس للحكم، أو استبدال البيعة بالانتخابات، وهذا التحوّل تقتضيه طبيعة المجتمعات أو لنقل: هو سنّة من السنن المجتمعية، وهو غير قابل للزوال، وعليه لا يجوز لنا الاكتفاء بتلك القوانين والتشريعات التي ـ بلا شك ـ أقرّت لتلائم المجتمعات السابقة.

---

(1) سروش، **فربه تر از ايديولوجي** (أرحب من الإيديولوجيا)، ص 51.

(2) المصدر نفسه، ص 149.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) المراد من الأحكام المتغيّرة، الأحكام التي تخضع للظروف الزمكانية وتتغيّر بتغيّر موضوعاتها.

وهنا يبرز دور الاجتهاد الذي هو في واقع الأمر تطوير للتجارب الماضية بالاستعانة بكل من التجارب الجديدة (أولاً) والدليل العقليّ (ثانياً).

3 ـ طبيعة الرؤية والمنطلق التي تتم بموجبها صياغة الأحكام المجتمعية.

فبما أن هذا النمط من الأحكام لا يندرج ضمن قائمة الأحكام التعبُّدِيّة فلا بدّ أن ينضوي تحت مظلة العدل والظلم. بمعنى أنّ الأوامر الشرعيّة لا بدّ أن تجسّد مبدأ العدالة أو أنْ تساهم في إرسائه، والنواهي الشرعية لا بدّ أن تتنافى مع مبدإ العدالة وأن تجسّد الظلم.

وأهم ما يميّز هذا النمط من الأحكام، افتقارها للمصالح الخفيّة واستهدافها للأمور الدنيوية فهي إنّما شرّعت لإعمار الدنيا ولتذليل المشاكل والمعضلات الاجتماعيّة.

وحاجتنا للأحكام الاجتماعيّة الإسلامية، بما تشمله من أحكام معاملاتية وتجارية، هي في هذه الدنيا، ومن غير الصواب أن نعتقد أنّها تنطوي على مصالح ومقاصد خفيّة. فنحن نحتاجها لتحسين العلاقات التجارية والحد من الاستغلال والتخلّص من المشاكل التي تحصل عادةً في المعاملات، ولا نحتاجها لفك العقد الخفيّة ولا طمعاً بالثواب الأخروي[1]. ولذلك يعد استخدام العقل في التعاطي مع هذا النمط من الأحكام استخداماً معقولاً، بل لا مناص منه.

4 ـ التأكيد على أهميّة المنهج واعتماد السبل الكفيلة بإيصالنا إلى المقصد[2]. وبحسب هذه الرؤية فإن الأحكام الاجتماعيّة تتغيّر

---

(1) سروش، مجلة فرا راه، العدد 2، ص 28.

(2) المؤلف نفسه، **فربه تر از ايديولوجي**، ص 151.

تبعاً لتغيّر المجتمع وتطوره، ولذلك تتعدّد السبل وتختلف المناهج فتنشأ الحاجة إلى العقل الذي يصبح من الضروريّ تدخله لحسم الموقف، وعليه، فلا بدّ من الجمع والتوفيق بين الدين العقل[1].

العقل ودوره في الكشف عن ملاكات الأحكام

إن كلّ ما تقدّم من حديث حول دور العقل ومكانته كان الهدف منه إبراز أحد ضوابط ملاكات الأحكام وتفسيره، ولذلك فإنّ الحديث عن دور العقل في الكشف عن تلك الملاكات لا يزال بحاجة إلى إلقاء مزيد من الأضواء عليه. وقبل الخوض في هذا الموضوع لا بدّ من تحديد القيود اللازم توفّرها عند استخدام العقل لإحراز الملاكات:

1 ـ يجب أنْ لا يكون ملاك الحكم الذي يُراد إحرازه من سنخ التعبديات التي لا ينالها العقل[2].

2 ـ يجب أنْ تشتمل الأحكام على غايات اجتماعيّة تتصّل بهذه الحياة، بمعنى أنْ لا تكون غاياتها غيبية وأخروية أو من جملة الأمور الأخلاقية أو الاجتماعيّة المركبة كالغِيبة والحرص و.. التي تستهدف نمطاً سلوكياً محدداً، وبالتالي لا يمكن إحراز ملاكاتها لعدم اتصافها بالثبات.

3 ـ أنْ تكون الملاكات سهلة المنال ومهيأة للخروج عن الهالة القدسيّة التي تلفها. طبعاً إلى جانب ذلك لا بدّ أنْ تستند إلى

(1) المصدر نفسه، ص 140 ـ 142.

(2) سنتحدث لاحقاً عن مفهوم «التعبديات» أو الأحكام التعبديّة وما يميّزها عن باقي أنواع الأحكام.

جملة من القواعد الفنيّة الخاصّة بعمليّة إحراز الملاكات والتي سيأتي الحديث عنها بشكل مستقل في الفصل اللاحق.

4 ـ التأكّد من الجدوى التطبيقيّة للأحكام الاجتماعيّة، إذ لا يمكن أن يكون هذا النمط من الأحكام مجهولاً أو غامضاً أو متعدّد الأوجه، وبالتالي يصبح الخوض فيه من قبيل الرجم بالغيب أو الاستحسان أو القياس المذموم في أخبار أهل البيت (ع).

5 ـ أن يكون الملاك المُحرَز باعثاً على الاطمئنان، بمعنى أنْ يكون إمّا قطعياً أو ظنياً، لكن شريطة أنْ يكون الظنّ هنا ممضى من قبل الشارع وجرت سيرة العقلاء على العمل به.

وبهذه المعايير، يصبح أمام العقل مجال أكثر رحابة، للخوض في الأحكام الفردية والاجتماعيّة.

وفي حال لم يصدر عن الشارع بيان ما إزاء الموضوعات الجديدة، يكون بإمكان العقل تعميم ملاكات الأحكام وتسريتها إلى تلك الموضوعات. فعلى سبيل المثال: لم يرد عن الشارع بيان إزاء تعاطي الترياق والهيروويين، وفي الوقت نفسه لا يشك أحد في حجم الأضرار الناجمة عن تعاطي المخدّرات، ولذلك يستطيع العقل، انطلاقاً من معيار حرمة الإضرار بالنفس أو المجتمع، تسرية عنوان الحرمة إلى الموضوع الجديد (تعاطي المخدّر) وتحديد موقف الشارع إزاءه. ولو فرضنا أنّ تحوّلاً جديداً طرأ على الموضوع فإنّ الحكم سيتغيّر، ليصبح منطبقاً على الموضوع المستجد.

فمثلاً، عُدَّ الشطرنج في السابق وسيلة من وسائل القمار المتعارفة، كما تم تداوله في الأخبار على أنّه مصداق من مصاديق «الميسر». لكن، كما هو معلوم، قد يأتي زمان يخرج معه الشطرنج عن دائرة القمار، وبالتالي يصبح بإمكان العقل من خلال تحديد

ملاك الحرمة تضييق الحكم السابق ـ أي الحرمة ـ وحصره في دائرة المقامرة فقط.

وكثيراً ما نواجه أحكاماً فقدت خاصيتها نتيجة تغيّر الظروف وتصرّم الأزمان وأصبحت أحكاماً غير فاعلة، فمثلاً نجد أنّ الإسلام قد أقرّ للمرأة التي يراد نكاحها مهراً محدداً، وفي المقابل، أجاز للرجل تأجيل المهر في حال لم يستطع تغطيته أو عند التوافق مع المرأة. لكن بمرور الأيام ومع ظهور حالات التضخّم الاقتصادي تحوّل ذلك المهر المحدّد إلى عملات نقدية لا قيمة لها. ونحن هنا بين خيارين، إمّا أن نصرّ على المقدار المحدّد سابقاً، أو يقوم العقل بإعادة النظر في النصوص التشريعيّة، لمواجهة قصور المقدار المحدّد للمهر.

فإذا كان يُنظَر إلى المهر على أساس الملاك القيمي، فلا بدّ من احتسابه وفقاً للدخل العائلي، وهذه ليست سوى صورة من صور التدخّل العقليّ، لاكتشاف ملاك وجوب دفع المهر. ولذلك فإنّه بالإمكان تحديد القيمة من خلال ظاهر العنوان.

3
العرف وموقعه في الشريعة

المقدّمة

يمكن الإشارة إلى العرف وموقعه في الشريعة، كأحد الضوابط المتعدّدة لملاكات الأحكام. والمراد من العرف: ما تعارفه الناس وساروا عليه كقانون غير مدوّن، وقد يعبّرون عنه ببناء العقلاء وبسيرة العقلاء وبالعادة.

ولا يمكن اللجوء إلى العرف لإحراز ملاكات الأحكام إلّا بعد توفّر هذه الخصوصيّات:

أولاً: أن نقرّ بوجود صلة بين اختلاف الأعراف وتفاوتها من جهة، وبين الأحكام الشرعيّة وبناء العقلاء من جهة أخرى.

ثانياً: أن نقرّ بتأثير اختلاف الأعراف على تشخيص الأحكام الشرعيّة وتحديد ملاكاتها.

ثالثاً: إمكانية إحراز الملاكات مع الإقرار باختلاف الأعراف والعمل بموجب ذلك.

وبعبارة أخرى، كيف يمكن للفقيه تجاهل اختلاف الأعراف وقد يكون ما حدده العرف من الموضوعات هو بعينه الحكم الذي قصده الشارع في ظرف موضوع معيّن؟ ولو فرضنا أنّ العرف تحرّك وفقاً لمنهجيّة بنيوية شاملة ولكنه اصطدم بظواهر الشارع، ألا يرفض بكل سهولة؟

لا شك في إن للسلوك العرفي صلة وثيقة بالعقل، وقد دفعت هذه الصلة الفقهاء ورجال القانون إلى الاعتقاد بوجود انسجام تام بين العرف والعقل، بحيث لا يصدر عن العرف سلوك مخالف للعقل، ولذلك أطلق الأصوليّون الشيعة المتأخّرون على العرف: السيرة العقلائية.

من ناحية أخرى، إن العرف ليس أجنبياً عن الثقافة الدينيّة. فالشريعة والأحكام الوضعيّة يتبلوران في إطار القوانين والممارسات العرفية، وبالتالي فإن كثيراً من الأحكام الاجتماعيّة الإسلامية هي أحكام إمضائية مُقَرَّة من قبل الشارع؛ ولذلك عُدَّ العرف في النظام الفقهيّ والتشريعيّ الإسلامي أحد المصادر التشريعيّة المتحركة والمتغيّرة، وهذا بالطبع يختلف عن دوره في تحديد الموضوعات ومعرفة الأحكام الشرعيّة.

إذن، من جهة يعدّ العرف مرجعاً تشريعيّاً، قراراته ممضاة من قبل الشارع، ومن جهة ثانية، يعد كاشفاً عن مراد الشارع ومقصوده. مع التأكيد على أن الموارد العرفية الممضاة لا تختص بما أُحرزت موافقة الشارع عليه، بل تشمل الموارد التي لا نملك فيها دليلاً على المنع، كي نستطيع من خلال هذه الفرصة التشريعيّة إحراز رضا الشارع وموافقته.

وبالنظر إلى هذه الأمور، تتضح لنا أهميّة تناول مسألة «العرف» ضمن موضوع الملاكات؛ لأنّ العرف، إن أُقرّ كمبنى من المباني،

فسيكون دوره محورياً في فهم النصوص، والكشف عن جوهر الشريعة، ومقاصد الأحكام وملاكاتها.

تحديد معنى «العُرف»

العرف لغة، يقال لكل فعل استحسنه الشرع والعقل. وقد ذكر الفراهيدي (م 175 هـ ق)، وهو من رواد علوم اللغة ومن أبرز فقهاء العالم الإسلامي، بأنّ المراد من العرف: المعروف[1]. أمّا الراغب الأصفهاني (م 425 هـ ق) فكتب أن المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه، كما يعني الإحسان[2]، في حين أن الفخر الرازي (م 606 هـ ق) ذهب إلى أنّ المعروف هو كلّ أمر عرف أنّه لا بدّ من الإتيان به، وأن وجوده خير من عدمه[3]. ويقول العلّامة الطباطبائي (المتوفى سنة 1360 هـ ش) حول العرف: والعرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع وينكره العقل الاجتماعيّ[4]. ذلك بالرغم من أنّه ميّز في موضع آخر غير هذا، بين العرف والسيرة العقلائية بأنّ موضوع الأخيرة هو الأحكام الكلية التي تُستَمَد من الفطرة الاجتماعيّة للعقلاء[5].

ومهما يكن من أمر، فقد اصطلح على «العرف» في علم القانون: مجموع القرارات الموضوعة من قبل الشارع.

---

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، ص 623.

(2) الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن**، ص 561.

(3) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب** (التفسير الكبير)، ج 5، ص 434 (الطبعة القديمة، ج 15، ص 96) ذيل الآية 199 من سورة الأعراف.

(4) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 380 ذيل الآية.

(5) **الحاشية على الكفاية**، ص 205.

وفي واقع الأمر، يعد العرف ظاهرة اعتاد معظم الناس على ممارستها انطلاقاً من إيمانهم وتسليمهم، بل وأنسهم بها، من غير استياء أو ضجر. ولكل مجتمع ـ وخصوصاً المجتمعات الدينيّة ـ عرفه الخاص الذي يتميّز به. وهذا النمط من الأعراف هو في الحقيقة عبارة عن دستور غير مدوّن، جرت العادة على العمل به، نتيجة توافق جماعي مشترك ويمكن التعبير عنه بالمعاهدة أو الميثاق الضمني الذي حصل نتيجة العمل المتكرر والمستمر[1].

فهناك، إذن، ثلاثة عناصر أساسية أخذت في معنى العرف وهي: «التكرار» و«القبول» و«العقلانية». ويمكن إجمال الحديث عن الأعراف واختلافها بالقول: إن المراد من العرف: ما استقرّ عليه سلوك الناس نتيجة التكرار أو جرت العادة بينهم على فعل شيء أو تركه، سواء كان قولاً أم سلوكاً.

ويمكن الإشارة هنا إلى بعض المفردات القريبة من معنى العرف، كالسيرة العقلائية، والعادة، وبناء العقلاء، وسيرة المتشرعة، والمرتكزات العقلائية. وبالرغم ممّا يميّز بينها إلّا أنّ الواحدة منها قد تستخدم في محلّ الأخرى، فمثلاً يقولون: لا يشترط في «العرف» كون الفعل حسناً أو مفيداً، لكنّ هذا القيد مأخوذ في «بناء العقلاء».

أو يراد من «سيرة العقلاء»، سائر العقلاء بغض النظر عن دينهم ومذهبهم، في حين يراد من «سيرة المتشرّعة»: المسلمون فقط[2].

وقد يُعبَّر عن العرف بالآراء المحمودة، وهي قضايا مشهورة تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. وعادةً ما يُتداول هذا التعبير في المنطق فيقال «للأعراف»: آراء محمودة، ذلك أن آراء

(1) جبار گلباغي، سيد علي، **در آمدي بر عرف**، ص 24 ـ 25.
(2) المصدر نفسه، ص 174 و176.

العقلاء تطابقت على حسنها لما يترتب عليها من حفظ للنظام الاجتماعيّ.

وذهب البعض إلى أنّ «الآراء المحمودة» تختلف عن «العرف»؛ لأن الأولى من الأحكام التي تطابقت آراء العقلاء عليها، لما فيها من حفظ للنظام، في حين أن الثاني خاضع لعوامل الزمان والمكان وبالتالي فهو متغيّر تبعاً لتغيّر تلك العوامل[1].

والذي يبدو لنا بعد هذا الرأي عن الصواب، ذلك أنّ «العرف» هو الآخر يتمتّع بجانب كبير من العقلانية، وبالتالي فإنّه لا يخلو عن التطابق في الرأي العقلائي. وعليه فإن تفاوت الأعراف لا يتنافى مع تطابق آراء العقلاء عليها، لما فيها من حفظ للنظام. لأنّ هذا التفاوت لا يتعارض مع كونها أعرافاً مقبولة وإيجابيّة. فعادةً ما ينعكس تحوّل الظروف وتغيّر الموضوعات على موقف العقلاء منها، فيتغيّر الموقف تبعاً لتغيّر الظروف، ولذلك فإنّ ذلك التطابق في الآراء العقلائية لا يتعارض مع الممارسات التي اعتاد عليها الناس، والتي تصدر عنهم بشكل مستمر ومكرر. فهذه العادة ليست بديلة عن التطابق، ولا تحلّ محلّه فإنّ له موقعه ودوره الخاص به.

الأمر الآخر أنه إذا كان العرف متضمناً عنصري «القبول» و«العقلانية» فلا معنى لعدّه مخالفاً للذوق السليم. إنّ منشأ حركة بعض الممارسات والعادات والتقاليد واستمراريتها هو الذوق السليم. أمّا موقفنا السلبي إزاء بعض العادات والتقاليد القديمة التي كان البشر يزاولونها في العصور المتقدّمة فمنشأه تغيّر الظروف وتطوّر العامل الزمني. لقد كان العقلاء في ما مضى يمارسون عادات وتقاليد

---

(1) كاملان، محمد صادق، **الأعمال الكاملة الصادرة عن مؤتمر دراسة وتحليل المباني الفقهيّة للإمام الخميني**، ج 9، ص 178.

تتناسب مع الفترة الزمنية التي يعيشونها، ولو كان العقلاء المعاصرون يعيشون في ذلك الزمن لمارسوا ذات العادات والتقاليد القديمة ولبرروا تصرفاتهم ومنحوها صبغة عقلانية أيضاً، كما هو دأبهم في مثل هذه الأمور.

إنّ أحد أسباب تتابع الرسل وتغيير الأحكام ونسخها، يعود إلى تكييف الأحكام وتبيئتها لتصبح ملائمة للزمن الجديد وقادرة على تلبية متطلباته.

فعندما نجد أنّ الله سبحانه وتعالى يقوم بتغيير الأحكام، فمن الطبيعي جداً أنْ يقوم الخلق، تبعاً لتغيّر الظروف والأزمان، بتغيير سلوكهم وتطوير أدائهم بغية حفظ النظام الاجتماعيّ، فيعتادون أمراً؛ لكنّهم سرعان ما يتحوّلون منه إلى أمرٍ آخر، وهكذا تتجدّد الأعراف وتتغيّر[1].

تغيّر الأعراف

انطلاقاً من كون العرف يمثّل عادةً غالبةً أو عامّة بين الناس، وأنه أصبح مقبولاً لديهم بتكراره المرة بعد المرّة، فهو، إذن، ممّا تقتضيه الحياة الاجتماعيّة، وضرورة من ضرورات الحياة الفردية أيضاً، لأنّه يسهم في تنظيم العلاقات الحقوقية بين الناس، ويضمن بقاء الحوار والصلح قائماً بينهم، كما أنّ العرف عادةً ما يكون منسجماً مع حاجات البشر وتطلعاتهم، ومتلائماً مع متطلّبات الحياة

---

(1) المثال البارز لهذا النمط من التحولات، التحوّل في الأساليب التعليمية، وموقف المجتمعات منها، فبعدما كان العنف والقسوة حاكمين على الأساليب التعليمية والمفضلين أيضاً لما يترتب عليهما من إخضاع للطلاب، أصبحا اليوم من الممارسات الأكثر رفضاً واستهجاناً.

الاجتماعيّة ولذلك فإن التحوّل في الأخلاق والعادات والتقاليد ينعكس على الظروف الاجتماعيّة والاقتصادية والثقافية للناس.

أمّا لو أنّ عرفاً ما أخذ بالاضمحلال شيئاً فشيئاً، حتّى أصبح بمرور الوقت مرفوضاً من قبل الناس، وفي المقابل حلّ محلّه سلوك آخر واستحال هذا السلوك إلى عرف، ففي مثل هذه الحالة يكون العرف الجديد في ظاهره مغايراً للعرف القديم، بل ومغايراً للتعاليم الشرعيّة أيضاً. وتعرف هذه الظاهرة بالتحوّل العرفي.

المسألة الأخرى، هي أنّ هذا التطوّر العرفي لا يتم إلّا في إطار الخصوصية العقلانية للإنسان التي ترصد حالات التطوّر في حاجات الإنسان ومتطلباته، وتقترح تبعاً لذلك سلوكاً وأداءً متناسبين مع متطلبات المرحلة، وهذا ما يؤدي إلى التحوّل في العادات والأعراف.

ومن هنا، فبالرغم من كون العرف يمثل إفرازاً طبيعياً للحاجات والتطلعات الإنسانية، إلّا أن التحوّل في الأعراف يعود إلى الطابع العقلاني الذي يتميّز به الإنسان.

وقد يُشكل على ذلك بكون العقلانية تتعارض مع اختلاف الأعراف وتغيّرها؛ لأنّها تتعامل مع الثوابت، في حين أنّ العرف يتغيّر باستمرار تبعاً لتغيّر العادات والتقاليد.

لكن يجاب عن ذلك بأنّ العقلاء هم الذين يأخذون بتغيير سلوكهم وتطوير أدائهم، ليصبح ملائماً للمتغيّرات الزمنية وقادراً على تلبية متطلباتها. والشاهد على ذلك، سلسلة التحوّلات الطويلة التي تعرّضت لها الحياة البشريّة على مرّ العصور، والتي كان للعقل ومدركاته الدور الأبرز فيها؛ حيث كان يحدد لكل مرحلة سلوكها وأداءها المناسبين لها؛ لذلك ليس هناك ثمّة منافاة بين أن يقوم

العقل بإقرار حقيقة ما ثم إنه، وتبعاً للظروف الجديدة والتحوّل في أساليب الحياة ومتطلباتها يقوم برفضها لاحقاً ويقر حقيقة جديدة وسلوكاً آخر، يتلاءم وطبيعة المرحلة الجديدة. كما هو الحال في الآراء المحمودة التي سبق أن تحدثنا عنها.

كيف تتغيّر الأعراف؟

بالنظر إلى خصائص العرف المذكورة، وهي: أن يكون هناك سلوك أو عمل معين مطّرد ومتكرر، وهذا التكرار يجب أن يكون على حد يصبح فيه عادة غالبة أو عامّة أي أن يستوعب ويشمل أغلب أو جميع موارد العمل، ولا بدّ للعمل المذكور أن يكون إرادياً لا غريزياً ولا فطرياً[1]. وبالنظر إلى هذه الخصائص كلها هناك سؤال قد ينبثق هنا، وهو: كيف يتغيّر العرف؟ وكيف نجمع بين التغيّر وبين الثبات الذي هو أحد سمات العرف؟ وكيف نتصوّر وجود سلوك عام مستمر لفترات طويلة جداً ثم يضمحل ويحل محلّه سلوك جديد، يتّخذ صبغةً شبه قانونيّة؟ ثم لننقل الكلام إلى الأدلّة الشرعيّة التي تضمنتها النصوص الفقهيّة ضمن قالب يتلاءم مع الفترة السابقة ونقولبها ضمن قوالب تتلاءم والمرحلة الجديدة، فكيف يمكن ذلك، وهناك تباين واضح بين الفترتين؟

الذي يبدو لنا هو أنّ تغيّر العرف بمرور الزمن لا يصطدم مع سمة الثبات التي يتسم بها العرف نفسه، ذلك لأنّ المرحلة الزمنية الجديدة ستلقي بظلالها على الثقافة والعادات والتقاليد، وبما أنّ التحوّل في هذه الأمور ـ أي الثقافة والعادات والتقاليد ـ يحصل بشكل بطيء وتدريجي، فإنّ السلوك الاجتماعيّ المنتظم سيتغيّر هو

---

(1) المنصوري، خليل رضا، **نظريّة العرف ودورها في عملية الاستنباط**، ص 54.

الآخر، بشكل تدريجي أيضاً، ليتبلور في النهاية مكوناً عادةً اجتماعيّة جديدة. وهي ما نطلق عليه العرف «الجديد».

وهناك بعض الأعراف الجديدة التي لا تنبثق عن عرفٍ قديم، وإنّما هي منظومة من الموضوعات التي استجدّت وتمظهرت بزي مختلف، ولذلك فلا معنى لأن تصطدم مع الثبات العرفي.

فمثلاً، جرى العرف على أن تكون تجارة العقارات على النحو التالي: أن يشتري شخص بيتاً أو دكاناً فينتقل بإرادة البائع إليه، ويصبح تحت تصرفه إلى الأبد، إلا في حال اشترطا بشكلٍ صريحٍ أو غير ضمني ضمن عقد البيع شرطاً ينص على عدم انتقال العين إلى الآخر أو استخدامها في موارد خاصة، مثلاً: يبيع البيت ويشترط استخدامه للتجارة أو يبيعه ويشترط تحويله إلى مدرسة.

لكن هناك عرفاً جديداً لم يعهده المجتمع في السابق، وهو أن يبيع الشخص المبنى أو الدكان لمدّة أسبوع أو شهر أو سنة واحدة. يبيعه بيعاً حقيقياً، بحيث ينتقل سند المبنى إلى المشتري طيلة الفترة المحدّدة ويتحوّل باسمه. ففي مثل هذه الحالة جرت المبادلة بين العين والمال، لكن العين هنا موزّعة بين عشرات الأشخاص على طول السنة والملكية مشاعة بينهم طيلة هذه الفترة.

إنّ هذا النمط من البيع لم يكن معهوداً في السابق، ولا يتفق مع ما تعارف عليه الناس في ما مضى، ولذلك فإنّه سيوجِد تحولاً في الإجراءات القانونيّة، لتصبح منسجمة مع هذا النمط من التجارة العقارية، وبالتالي سيؤسِّس لعرفٍ تجاري جديد؛ لكنّه في الوقت ذاته، لم يلغِ العرف القديم، بالرغم من عدم انتقال تمام العين إلى المشتري. وعليه فهو لا يصطدم مع السياقات الفقهيّة المذكورة في باب البيع، بل ولا يتنافى مع الظواهر العرفية التي كانت على عهد الرسول (ص) والأئمة (ع).

وكمثال آخر على تغيّر العرف، ما ورد عن الأئمة المعصومين (ع) حول الديّة، فقد كانت الديّة تؤخذ قبل الإسلام من الإبل والبقر والغنم، فتحولّت بعد الإسلام، كما يقول الإمام الباقر (ع): **إنّما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلما ظهر الإسلام وكثرت الورِق في الناس قسمها أمير المؤمنين (ع) على الورِق**[1].

النموذج الآخر من نماذج تغيّر الأعراف، التغيّر الذي يطرأ على الزيّ. فإنّ بعض الناس كثيراً ما يهتم بالمظاهر والأزياء ويبدي تجاه ذلك حساسية مفرطة، بل حتّى أنّه يقاوم أحياناً للحفاظ على الأزياء التقليدية القديمة. وقد كان للزيّ في عهد الأئمة بعد آخر، حيث كان يقاس عليه تواضع الرجل ومدى تمسّكه بالسنن. وقد أثارت هذه المسألة في الفترة المتخللة بين عهد أمير المؤمنين (ع) وبين عهد الصادقين (ع) جدلاً واسعاً بين الأئمة، وبين من جعل الزيّ معياراً للتواضع والتمسك بالسنن. حتّى حسم الموقف بقول الإمام (ع): **فخير لباس كلّ زمان لباس أهله**[2].

وقد جاءت الفتوى التي تحرّم لباس الشهرة ردّاً على تلك المزاعم. إذ إن لأهل كلّ زمان التخلّق بأخلاق ذلك الزمان. فمثلاً جاء في رواية حماد بن عثمان: **حضرت أبا عبد الله وقال له رجل أصلحك الله ذكرت أن علي ابن أبي طالب (ع) كان يلبس الخشن و... ونرى عليك اللباس الجديد، فقال له (ع): إنّ علي ابن أبي**

(1) الكليني، **الكافي**، ج 7، ص 329 والطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 254، ح 1005.

(2) الكليني، **الكافي**، ج 6، ص 444 ح 15 وانظر كذلك: **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 17، ح 7.

طالب (ع) كان يلبس ذلك في زمان لا ينكر عليه[1].

وفي خبر آخر: **وكان علي في زمان يستقيم له ما لَبس فيه**[2].

وجاء في خبر عن معلى بن خنيس: **ولكن لا يقدرون أن يلبسوا هذا اليوم ولو فعلناه لقالوا: مجنون، ولقالوا: مرائي**[3].

بناءً على ذلك فإن تغيّر الأعراف، سواء على مستوى المعاملات، كالبيع المؤقت والبيع الزمني، أو على مستوى أخذ الدية أو على مستوى تغيير الزيّ أو غير ذلك من أنماط السلوك المنطقية العقلائية، إنّما يعكس أعرافاً أخذت تتغيّر شيئاً فشيئاً وببطء.

وفي مثل هذه الحالة، يجب أولاً أن نبحث عن ملاك العرف، ما هو؟ وثانياً، هل يتلاءم هذا الملاك مع التحوّلات الجارية أم لا؟ وما ذُكر في الأخبار، هل منشأه تلك التحوّلات أم أمر آخر؟

ذكرنا في ما سبق أنّ أحد عوامل ظهور الأعراف، هو الحاجات والمتطلّبات الاجتماعيّة. وإذا كان كذلك، فمن الطبيعي أن تؤدّي تلك المتطلّبات التي تتجدّد وتتغيّر باستمرار إلى تغيّر الموضوعات أيضاً. وإذا كنّا بصدد ملاكات الموضوعات وجوهرها فإنّ هذه التحوّلات لا تسبب أي مشكلة، بالرغم من أنّ المدار في صحتها ليس إمضاء الشارع أو إقراره، بل العرف وحجيته الذاتيّة. من هنا قيل: إنّ العرف مصدر تشريعيّ متحرّك. وفي الواقع أيضاً، أُقرّ العرف في النظام التشريعيّ الإسلامي، كمصدر متغيّر من مصادر التشريع الإسلامي[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، كتاب الصلاة، أبواب أحكام الملابس، الباب 7، ص 16، ح 3.

(3) **الكافي**، ج 6، ص 443، ح 9.

(4) نجوميان، حسين، **ارزيابي حقوق اسلامي**، ص 176 نقلاً عن: جبار گلباغي، **در آمدي بر عرف**، ص 88.

ركائز التغيّر العرفي

انطلاقاً من المحور الأساس لبحثنا الحاضر؛ أي ملاكات الأحكام، وانطلاقاً من الدور الهام الذي تضطلع به التحوّلات العرفية من إبراز للمعايير، ارتأينا أنه من الضروريّ تسليط الضوء على التحوّلات العرفية ومدى تأثيرها على الأحكام الشرعيّة.

قد يطلق التغيّر أو التحوّل العرفي ويراد منه: التحوّل في السلوك الاجتماعيّ المعتاد. أي ما يعبّر عنه بالعادة أو السنّة، وهذه العادة، بما يصاحبها من واقع عقلاني، تؤدّي إلى تغيير الحكم، تبعاً لتغيير الموضوع ومتعلقاته، وهو ما أكّدنا عليه كثيراً في ما سبق.

لكن قد يؤدّي تغيّر العرف الاجتماعيّ أحياناً إلى تحوّلات تؤثر على الحكم الشرعي وتغيّره، بمعنى أنّها توسّع موضوع الحكم أو تضيّقه، وهذه التحوّلات قد تقع في مجتمع ولا تقع في آخر. وقد يكون سلوك ما عرفاً في مجتمعٍ ولا يكون عرفاً في آخر. فمثلاً: الشرط الضمني، أو الارتكازي ـ على حدِّ تعبير الفقهاء ـ واجب ونافذ وهو كلّ شرط دل عليه العرف العام، وإن لم يصرح به في العقد، ولكن نوع هذه الشروط ـ لما كان العرف هو الذي يحددها ـ تختلف، فقد يكون شيء ما شرطاً ضمنياً مع العقد في عصر دون عصر[1].

المثال الآخر على تأثير التحوّل في الأعراف على المجالات التشريعيّة؛ التغيّر في نمط الحياة، وبالتالي في المعايير التي كانت تعد موضوعاً للعديد من الأحكام الشرعيّة. كالتحوّل في المستوى المعاشي للناس والذي ينعكس على مقدار نفقة الزوجة، فإنّه يجب أن يُرجع إلى العرف في تحديد مقدار النفقة، ولذلك، فإنّ للتحوّل العرفي تأثيراً على الأحكام الشرعيّة.

(1) الصدر، محمد باقر، **الفتاوى الواضحة**، ص 97.

فالمعيار في صدق عنوان الفقير «مثلاً» ـ مع امتلاكه للأمتعة التي يحتاج إليها بحسب شأنه ـ يحدده المستوى المعاشي للناس في ذلك العصر، فمثلاً: في يومنا هذا، وفي بلدنا من يفتقر إلى الثلاجة يعدّ فقيراً، في حين أنّه لو لم يكن يمتلكها قبل عشرين عاماً لم يكن يعد فقيراً، لأنّ الثلاجة لم تكن من الأمتعة الضروريّة في عرف الناس آنذاك.

وبالرغم من كون هذا النمط من التحوّلات العرفية ليس حاكماً، بمعنى أنّه ليس دخيلاً في تشريع الأحكام، إلّا أنّه بلا شك مؤثّر فيها ومؤثر في تطوّر الفقه أيضاً، لكن يبقى أنّ هناك الكثير ممّن لا يلاحظون، أو لنقل: يغيب عنهم هذا التحوّل في موضوعات الأحكام. فعلى سبيل المثال، هناك قاعدة فقهيّة معروفة، مستقاة من الأخبار، تقول: **من أحيا أرضاً فهي له.** فهل هي قاعدة عامة، أطلقت لتلائم كلّ زمان ومكان؟ أم إنّها وضعت في ظروف زمنية محدّدة كان الإنسان حينها يمارس الزراعة بيديه وبآلات بدائية، وكانت إمكاناته بسيطة ومحدودة؟ فهل يجوز العمل بهذه القاعدة في يومنا الحاضر، مع وجود مكننة الزراعة التي تتيح للشخص ـ في زمن النقص الحاد في الأراضي الزراعية وتفشي البطالة ـ أن يحرث آلاف الهكتارات من الأرض ويزرعها في غضون أيام قلائل؟ ألا يتسبب ذلك بمصادرة حقوق الآخرين؟ يقول الشهيد الصدر بهذا الصدد: إنّ موضوع الحكم قد تغيّر، إذ صدر هذا الحكم في عصر كان الإنسان فيه يحرث الأرض بمحراثه اليدوي؛ ولكنّ الظروف تبدّلت في عصرنا الحاضر، ولذلك فإنّ تغيّر الموضوع يسري إلى الحكم أيضاً[1].

---

(1) **الفتاوى الواضحة**، ص 97، نقلاً عن: الأعمال الكاملة الصادرة عن مؤتمر دراسة المباني الفقهيّة وتحليلها، ج 6، ص 164. [المترجم]: بالعودة إلى كتاب الفتاوى الواضحة لم أعثر على نص كهذا، غاية ما وجدته قوله: =

الحاجة إلى العرف

من البحوث التي تتصل بموضوع إحراز ملاكات الأحكام، الحاجة إلى العرف والمواضع التي يتم توظيفه فيها. فمما لا شك فيه أن للعرف استخدامات كثيرة، وأهميته في تنظيم العلاقات القانونيّة تكاد لا تخفى على أحد. لكن ما يجب أن نقف عليه هنا هو دور العرف في الشريعة ومهمته في تحديد ملاكاتها.

لقد قسّموا العرف إلى قسمين: لفظي ومعنوي، وسنشير أدناه إلى بعض المجالات التوظيفية لهذه الأقسام:

1 ـ ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع تحديدها إلى العرف. كالأحكام التي أرجئ فهمها إلى العرف. وفي هذه الحالة يكون استخدام العرف في الإطار اللفظي له، وبالتالي فإنّ الوقوف على العرف يكون كاشفاً عن حقيقة الحكم وجوهره.

2 ـ ومما يرجع فيه إلى العرف أيضاً، الأحكام التي وردت على موضوعات عرفية، فتشخيص مثل هذه الموضوعات مما يرجع به إلى العرف. فمثلاً أوجب الشارع نفقة الزوجة، كما أمر بإمساكها

= العبادات لها دور كبير في الاسلام، وأحكامها تمثل جزءاً مهما من الشريعة... والسلوك العبادي في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة وظروف التطور المدني في حياة الإنسان إلا بقدر يسير، خلافاً لجوانب تشريعيّة أخرى مرنة ومتحركة، يتأثر أسلوب تحقيقها وتطبيقها بظروف التطور المدني في حياة الإنسان، كنظام المعاملات والعقود... وهذا يعني أن الشريعة لم تعط الصلاة والصيام.. كوصفة، موقوتة، وصيغة تشريعيّة محدودة بالظروف التي عاشتها في مستهل تاريخها، بل فرضت تلك العبادات على الإنسان، وهو يزاول عملية تحريك الآلة بقوى الذرة، كما فرضتها على الإنسان الذي كان يحرث الأرض بمحراثه اليدوي.

بمعروف[1]، لكنه أوكل مقدار النفقة وأفقها إلى العرف المرتهن بالمتغيّرات الفكرية والاقتصادية والاجتماعيّة، فمما لا شك فيه أنّ مقدارها في الحال الحاضر أكبر بكثير منه في الفترة التي رافقت صدور الحكم، وبالتالي فإن المعيار في مثل هذه الموضوعات هو العرف.

ولا بدّ من الالفات إلى أنّنا في العرف اللفظي، سواء على مستوى فهم الأدلة والخطابات التشريعيّة، أو على مستوى تحديد الموضوعات وإثباتها ـ لسنا بحاجة إلى كون ذلك العرف حجّة أو ممضى من قبل الشارع ـ حتّى على مسلك من يقول بعدم الردع عنه أو إمضائه من قبل الشارع ـ والذي نحتاجه فقط، هو معرفة الأجواء والظروف المحيطة بالنصّ لنتوفّر على فهم له أفضل.

3 ـ ما يستكشف منه حكم شرعي في ما لا نص فيه. وإنما يكتشف من العرف مثل هذا الحكم، بعد إثبات كونه من الأعراف العامة التي تتخطى طابعي الزمان والمكان. فعلى سبيل المثال: لم تكن «الملكيَّة الفكريّة» أمراً متعارفاً في السابق، أمّا اليوم فهي من الحقوق المتعارفة بين أفراد المجتمعات المعاصرة إلى جانب الكثير من الحقوق الأخرى، كحق الرسم وصناعة الأفلام والبرامج الإلكترونية و..

إنّ العرف الحالي قد أقرّ مثل هذا الحق واعترف للمنتج أو المؤلف بالملكية المعنوية، بالرغم من كونه لم يكن معهوداً في السابق. وعلى العكس من ذلك، فقد كان النسخ أمراً متعارفاً، لكن في المقابل، لم يكن متعارفاً الإقرار للناسخ بالملكية المعنوية للنسخ المخطوطة.

---

(1) إشارة للآية الكريمة: ﴿...فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البَقَرَة: 229].

4 ـ إذا ما علمنا أن الشارع قد أمضى حكماً من الأحكام من دون أن يشكّل إمضاؤه هذا دليلاً على كون الحكم المُمضى منحصراً في السلوك العرفي الذي كان مرافقاً لصدور الحكم. فمثلاً كان العرف جارياً قبل الإسلام على أن يتم تقييم الأعيان التالفة، إمّا بتقييم ذات العين التالفة أو مثلها السوقي، وقد أمضى الشارع هذا النمط من المعاملات وحكم بصحته. وعليه فإنّ إمضاء الشارع للعقود والإيقاعات ليس دليلاً على نفي الأعراف الأخرى، وخصوصاً إذا لم يكن هناك بديل عنها.

ويسهم هذا الاستخدام العرفي في تحديد ملاكات الأحكام بشكل كبير، كما أنّ سكوت الشارع عنه دليل على عدم منعه.

5 ـ المجال التشريعيّ الآخر الذي يكون للعرف فيه دور حاسم، الأعراف التي يحيل الشارع إليها المكلفين. كما في النهي عن التجارة بالباطل إلا عن تراض. إذ لو تراضى الطرفان فإمّا أن يخرج الباطل عن كونه باطلاً، وإمّا أن يكون ذلك المورد الذي تراضيا فيه مستثنىً.

وهذا المورد قد يساهم هو الآخر في إحراز ملاكات الأحكام، في ما لو تمّ الفحص عن حقيقة الحكم وتطبيقه تبعاً لتغيّر الموضوع بالاعتماد على العرف.

في إطار التغيّر العرفي هل الحجيّة ثابتة للعرف؟

قبل أن نخوض في الحديث عن حجيّة العرف نرى من اللازم الإجابة عن عدد من التساؤلات:

أولاً: هل يرتقي الأداء التشريعيّ للعرف إلى مستوى الأداء العقليّ، ليصبح بالإمكان عدّه من جملة الأدلة والمصادر التشريعيّة؟

ثانياً: هل ينحصر تقرير المعصوم للعرف بذلك العرف المُقرّ،

فتكون الحجيّة ثابتة له من دون ما سيظهر لاحقاً من الأعراف الأخرى؟ أم ينسحب إقراره على الأعراف التي ستظهر في ما بعد، فيما لو اضمحلّ العرف السابق وحل محلّه عرف جديد؟ أو على الأقل، يكون حجّة في المورد الذي أقرّه المعصوم، أمّا الأعراف الجديدة فمسكوت عنها؟

ثالثاً: هل للعرف صلاحية تخصيص العام، وتقييد المطلق، كتخصيص الدليل العقليّ مثلاً؟

وهو الأمر الذي نحن بصدد البحث عن ملاكه ومناطه عبر دراستنا للحكم، كي نتمكّن من توسعته أو تضييقه.

الفرق بين العرف وبين الحكم العقليّ

للإجابة عن السؤال الأول الذي طُرح قبل قليل وهو: هل يرتقي الأداء التشريعيّ للعرف إلى مستوى الأداء العقليّ؟

لا بدّ أولاً من التمييز بين كلٍّ من العرف والحكم العقليّ. فقد ميّز عدد من علماء الشيعة بينهما بعدّة أمور:

1 ـ إنّ بناء العرف والعقلاء ليس من الحجج القطعيّة في مقام كشفه عن الواقع، في حين أنّ الدليل العقليّ حجيّته ثابتة بالقطع، لأنّ الطريقية قطعها ذاتي[1].

وينطلق هذا الدليل من كون العرف والبناء العرفي ليس حجة بذاته، وإنّما هو بحاجة لتقرير المعصوم أو على الأقل، عدم صدور الردع عنه من الشارع. وقد يمثّل هذا الرأي الاتجاه الأكثر شيوعاً بين

---

(1) انظر بهذا الصدد: الأصفهاني، محمد حسين، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ج 5، ص 29 ـ 31.

الفقهاء الشيعة، وربّما كان هو السبب الذي جعلهم يحجمون عن عدّه ـ أي العرف ـ من الأدلة الفقهيّة المستقلّة.

2 ـ وما يميّز العرف، الذي هو صدور العقلاء عن فعل معيّن بشكل متكرّر، عن الحكم العقليّ، أنّ حكم العقل في ما يمكنه الحكم فيه، وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعيّة[1].

وبعبارة أخرى: إن الحكم العرفي، حكم يصدر صدوراً تلقائياً غير معلّل، فهو لا يكشف عن واقع متعلّقه من حيث الصلاح والفساد، وهذا ما جعله غير كاشف عن الحكم الواقعي. طبعاً هذا لا يمنع وجود بعض المصالح التي تنطوي عليها مجمل المظاهر السلوكية للعقلاء، كتسهيل الأمر على المقابل أو نفعه.

إنّ كثيراً من أنماط السلوك الاجتماعيّ تمثّل بناءً عرفياً، لكنها في الوقت نفسه لا تكون كاشفة عن الواقع، فعلى سبيل المثال: جرى العرف على أنْ يلجأ الناس إلى المحامي أو المستشار القانوني للمرافعة نيابةً عنهم في المخاصمات وكسب قضاياهم، فعلى الرغم من وجود لوائح قانونيّة تبرز ما للناس من حقوق، وما عليهم من واجبات إلى غير ذلك من المسائل الحقوقية، إلّا أنّهم سواء، لعدم اطلاعهم على القوانين، أو عدم معرفتهم بكيفيّة تولّي الدفاع عن أنفسهم، اعتادوا اللجوء إلى المحامي ليدافع بدلاً عنهم.

إنّ هذا العرف قد ينطوي على جملة من المصالح، فقد يسهم في تمكين المتهّم المقيّد في الحبس أو المضيَّق عليه، من الاستفادة من القانون، والدفاع عن حقّه، وإثبات براءته. أو إرساء العدالة التي قد يتعسّر الوصول إليها في ما إذا كان أحد طرفي الدعوى صاحب سلطة ونفوذ.

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 198.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى، كالتي يسوقها صاحب كتاب الأصول العامة للفقه المقارن نفسه: كصدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام، أو الرجوع إلى أهل الخبرة في ما يجهلونه من شؤونهم الحياتية وغيرها، فالمريض يرجع إلى الطبيب، والجاهل يرجع إلى العالم، وهكذا. وذلك كله أمثلة واضحة على السيرة العقلائية.

وفي سياق الحديث عن العرف، يلزمنا أولاً معرفة كيفية ثبوت الحجية للعرف، وعن أي طريق؟ ومن ثمّ يصار للحديث عن الفرق بينه وبين الدليل العقليّ، وعن مدى كاشفية كلّ منهما عن الواقع ومراعاته للمصالح والمفاسد؟ فالعرف الذي لم يكن سائداً في عصر المعصوم، وبالتالي يكون فاقداً لإمضائه أو تقريره، كيف؟ ومن أين تثبت له الحجية؟

مثلاً هناك عرف ساد في العصور المتأخّرة، وهو موضوع شركات التأمين وما تدفعه من تعويضات للمشتركين معها في عقود التأمين، كتأمينها على السيارات وتأمينها على الحياة وغير ذلك من مسائل التأمين. فما هو الدليل على صحّة عقود هذه الشركات؟ وكيف ثبتت الحجيّة لهذا الدليل؟ وكيف أمكن توسعة مدلول **«أوفوا بالعقود»** ليشمل موارد كهذه، وهي موارد لم يشهدها عصر المعصوم فضلاً عن أن تكون متعارفة فيه؟

إنّ مَن تمسك بالحجية الذاتيّة للعرف ولم يعتقد بحاجته لإمضاء الشارع أو تقريره، لن يواجه مشكلة في التعاطي مع المتغيّرات العرفية؛ لأنّه يعتقد بأنّ حكم العرف وبناء العقلاء يستندان إلى الفطرة وهما إفراز طبيعي لما تقتضيه الحياة الاجتماعيّة للناس، وبالتالي فإنّ مخالفة العرف هي في الواقع مخالفة لمقتضيات الحياة الاجتماعيّة التي لم يقف الشارع بوجهها وإنّما تدخّل في بعض الموارد فقط، كما في موارد الغرر، أو النزاع، أو هلاك النفوس التي تترتّب على

بيع الخمور مثلاً، فبما أن مناط حكم العرف وبناء العقلاء، هو الحفاظ على المصالح العامة والتصدي لمحاولات الإخلال بالنظام الاجتماعيّ، فإنه ليس هناك دليل يعارض القوانين التي وضعها وسار بها العرف، وبالتالي لا يمكن للشريعة أيضاً رفض مثل هذا السلوك المنبثق عن الفطرة وعن النظام الاجتماعيّ العقلائي.

ولذلك يعتقد العلامة الطباطبائي بأنّ بناء العقلاء لا حاجة معه لتقرير المعصوم وإمضائه، فيقول: ومن هنا يظهر أولاً أن بناء العقلاء حجّة بالذات، بمعنى أنّه ليس حجّة بوسائط. والتمسك ببناء العقلاء إنما يكون في مورد حكم لم يكن تشخيصاً لصغرى حكم آخر، كحكمهم بصحة بيع المنابذة والربوي[1].

أمّا ما ذهبوا إليه من كون العرف غير ناظر إلى المصالح والمفاسد خلافاً للعقل فهو غير تام، لأنّهم، وإنْ قسّموا العرف إلى صحيح وفاسد فإنّ التعريف المذكور للعرف يردّه، إذ إن المراد من العرف: ما اعتاد عليه الناس في أفعالهم وعاداتهم وكان مقبولا عند ذوي الطباع السليمة، بتكراره المرة بعد المرة، فحينئذٍ لا معنى للعرف الفاسد.

وإذا كان العرف ضمن قائمة الآراء المحمودة والبناء العقلائية والسيرة العقلائية فإنّ الشارع هو ضمن القائمة أيضاً، لأنّه من العقلاء، بل سيّد العقلاء أيضاً، ولذلك فلا معنى لقولهم إنّ العرف غير ناظر إلى المصالح والمفاسد.

إنّ منشأ العقل لدى العقلاء هو الارتكاز الاجتماعيّ، وإذا كان كذلك، فكيف يصح أن نتّهم هذا السلوك الذي بدأ بالتبلور بشكل تدريجي بعيداً عن التواطئ الفئوي؟ ومن دون جبر وإكراه؟ بل ومن

---

(1) الطباطبائي، **حاشية على الكفاية**، ج 2، ص 188، 205 و206.

دون أن يتأثر بالصخب الإعلامي الذي يخلط عليه الأوراق أو يتلاعب بالوقائع والأحداث؟ كيف يصح أن نتّهم مثل هذا السلوك العرفي بأنّه سلوك متجاهل للمصالح والمفاسد؟

إنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبالرغم من وجود الخلافات بينهم، إلّا أنّهم في العرف يصدرون عن فعل واحد، وهم مجمعون ومتفقون عليه.

وعندما نجد أنّ معظم الفقهاء لا يمتنعون عن الأخذ بالعرف، بل يلجأون إلى توظيفه في المسائل الفقهيّة الابتلائية للناس التي تشمل المعاملات والأحكام الاجتماعيّة، فمعنى ذلك أنّ العرف العقلائي لو كان متجاهلاً للمصالح لما أمكن أن يكون بهذه الشموليّة والسعة، وانطلاقاً من علمنا بإحجام الشارع عن التدخل في مثل هذه الأمور التفصيلية الجزئية، واكتفائه ببيان العمومات[1] فمن الطبيعي جداً أن نعتقد بأنّ الموقف الشرعي في مثل هذه الأمور يتلخّص بالإحالة إلى العرف والإقرار بحجيّته الذاتيّة.

وما ذكر من أدلة على حجيّة العرف وخصوصاً في ما يتّصل بتغيّر الأعراف الذي عاشته المجتمعات الإسلامية منذ عصر المعصوم وما تلاه، وعلى الأقل المجتمعات الملتزمة بالقيم الأخلاقية، فهو أمر يجب الالتفات إليه، بل من الصعب تجاهله.

---

(1) فعلى سبيل المثال، نجد أنّ الشارع اكتفى في باب المعاملات، وتحديداً في أحكام التجارة، والإجارة، والرهن، وعشرات العناوين الأخرى، بذكر قواعد عامّة ومجملة جدّاً، بل وحتى عقلائية أيضاً، من قبيل: ﴿...أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المَائدة: 1] و﴿...تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النّسَاء: 29] وأحجم عن ذكر التفاصيل. ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر: السيد محمد علي، **فقه زوهى قرآنى** < f2، ص 29.

أمّا لو رفض شخص ما هذه الأدلة، فبإمكانه إثبات حجيّة العرف عن طريق إحراز إمضاء المعصوم أو تقريره ـ وفي مرحلة أدنى ـ عن طريق إحراز عدم ردع الشارع عن العرف المتغيّر. وبهذا الطريق يمكن إثبات الحجيّة للعرف، لكن يبقى أنّ العرف المتغيّر لم يكن متعارفاً عليه في زمن المعصوم.

ولذلك نقول: صحيح أنّ العرف، والتحوّلات المستمرّة للسلوك الاجتماعيّ اليوم لم يكونا معهودين في زمن المعصوم وبالتالي من غير الممكن إمضاؤه أو إقراره، لكن بما أنّ موارده من قبيل العقود والمعاملات وهي أمور يتوقّف عليها النظام الاجتماعيّ والاقتصادي للناس، فإنّها بالتالي، لو تعرّضت للانحراف أو ترتّب عليها ضرر ما فإنّ العرف لا يمكن أن يتجه بذلك الاتجاه؛ إذ إنّ العقلاء عادةً ما يحجمون عن الأخذ بما يعود عليهم بالضرر. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ أكثر المعاملات لها دور تأكيدي وإمضائي وليس دورها تأسيسياً، وعليه فإنّها تصحح جملة من أنماط السلوك المعاملاتي، وأمّا ما يبقى فتحيله إلى العرف، وفي حال رفض العرف بعضاً منه، فسيردع عنه تحت عناوين معروفة، كالغرر أو الضرر وغيرها.

ومن جهة ثالثة، إنّ الشريعة الإسلامية شريعةٌ دائمة ومستمرّة (أولاً)، وسهلة سمحاء (ثانياً)، وعليه فإنّ إحجامها عن البيان في ما يتعلّق بمستقبل المكلّفين هو أمر لا يشكّل لها غاية بحد ذاته، إذ لو تمسكنا بذلك للزم أولا: الإغراء بالجهل، وثانياً: عقاب المكلّفين بلا بيان، وهو قبيح بلا شك.

وقد يُعترض على الدليل: أنّه لو سلمنا بحجيّة العرف عن طريق إمضاء الشارع له، يبقى أنّ العرف الذي بإمكان الشارع أن يمضيه هو ذلك العرف المنسجم مع الأحكام الإسلامية وليس كلّ عرف، إذ

كيف نتوقع من الشارع أن يمضي عرفاً، أو بالأحرى: كيف يصدق عنوان الإمضاء على عرف لم يتبلور لحد الآن؟ ولم يجر العمل به؟!

وهذا الإشكال غير تام، لأنّ الشارع عندما يريد إثبات أمور أو نفيها، يقوم بذلك دون أدنى شك، لكنّه عندما يحجم عن البيان فهو يريد من خلال (ما لا نص فيه) فسح المجال للناس، ومنح الحجية لسلوكهم، وما يؤكّد ذلك هو أنّ سنّة الشارع طيلة الفترة التشريعيّة جرت على إقرار الأعراف السائدة، ونادراً ما وقف الشارع بوجه عرفٍ من الأعراف وتصدّى له.

وهنا يظهر دور ملاكات الأحكام وأهميّة صلتها بالعرف. فلو تم التركيز على الملاكات بشكل جيّد، وتم تحديد معايير تدخّل الشارع في تشريع الأحكام غير التعبُّدِيّة، عندئذٍ تتجلّى، بكل وضوح، المواطن التي لم يردع الشارع فيها عن العرف (من عمومات الأدلّة وإطلاقاتها في باب المعاملات).

يضاف إلى ذلك أنّ إقرار الشارع للعرف لا يعني كونه الطريق الوحيد، وأنه لا طريق سواه، فإقرار المعصوم لطريقة محدّدة في المعاملات كاشف عن عدم مخالفة الشارع لتلك الطريقة، ولا يعني إمضاؤه لها إبطال ما سواها، فإنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه، لأنّ بناء الشارع في مثل هذه الموارد إمضائي لا تأسيسي، ولذلك جرت سيرة الفقهاء السابقين على تأييد الأعراف السائدة في زمانهم والتأكيد على البناء العقلائي والعرفي في الأمور المهمّة، كالأمارات والأصول[1]، وفي حال افتقادهم النص كانوا يتعاطون مع سكوت

---

(1) الصدر، محمد باقر، «**حجية السيرة**»، ترجمة سيد حسين اسلامي، مجلة نقد ونظر، العدد 1، ص 196.

الشارع بأفضل صورة ممكنة، وكانوا يمنحون العرف دوراً كبيراً في استنباط الأحكام.

ومن الملفت هنا ما ذهب إليه بعض الفقهاء البارزين، من تقديم العرف على النصّ في حال التعارض بينهما، حيث ذكروا: أنّه لا يفي ما ورد في بعض الأخبار الضعيفة من النهي على رد العرف المحكم. فعلى سبيل المثال، حاول الشيخ **الأنصاري** (م 1281 هـ ق) في بحثه ماهية العيب، وتحديداً في عيوب المرأة، مناقشة الدليل النصي الذي يراد من خلاله رفع اليد عن الدليل العرفي، فقال ما نصّه: لو سلّمنا مخالفة الرواية للعرف في معنى العيب، فلا ينهض لرفع اليد بها عن العرف المحكم في مثل ذلك لولا النصّ المعتبر، لا مثل هذه الرواية الضعيفة بالإرسال والمرسل[1].

ويقول الشيخ **محمد حسن النجفي** (م 1266 هـ ق) صاحب الجواهر في هذا الصدد: وبذلك كله وغيره، يظهر لك الاحتياج إلى مراعاة العرف وصعوبة الاكتفاء بالخبر المزبور[2].

أمّا الشيخ **محمد حسين الأصفهاني** فعند التعارض بين العرف والسيرة العقلائية من جهة، والعمومات من جهة أخرى، قدّم السيرة على العمومات، نظراً إلى استحالة ردع السيرة عن العمومات[3].

طبعاً، ذلك كله ناظر إلى العرف الذي كان سائداً في الفترة التشريعيّة؛ أي في عصر صدور النصوص التشريعيّة، فالعرف ناظر إلى مصاديق الحكم الشرعي وموضوعاته.

---

(1) انظر: **المكاسب**، كتاب الخيارات، ص 267، السطر 6 (الطبعة الحجرية) وج 18 من مجموعة تراث الشيخ الأعظم، ص 362.

(2) **جواهر الكلام**، ج 23، كتاب التجارة، في عيوب أصل الخلقة.

(3) **نهاية الدراية**، ج 5، ص 30.

بناءً على ذلك، فإنّ التمسك بحجيّة العرف، سواء من باب الحجية الذاتيّة أو من باب إمضاء الشارع له، يمكننا من الأخذ بالتحوّلات العرفية، واستخدام الفهم العرفي، كأحد المباني في بحثنا حول ملاكات الأحكام.

ومن خلال ما تقدّم تتأكّد لنا حجيّة العرف؛ لكن ليس في كلّ موضع، بل هناك مجموعة من الضوابط يجب توفّرها وهي:

1 ـ أنْ لا يستهدف المسائل التعبُّدِيّة والأحكام غير الوضعيّة، إلا في إطار المفاهيم وتحديد الموضوعات، فيصح من باب أنّ الدين يخاطب الناس بلسانهم، وبالتالي فإنّه يحيل الموضوعات إلى العرف وليس لديه ـ أي الدين ـ جهاز خطابي مستقل، يتولّى إفهام الناس وتفهيمهم، فالعرف هو المرجع في فهم الأحكام وتحديد الموضوعات ولا يستثنى من ذلك حتّى الأحكام التعبُّدِيّة.

2 ـ أن لا يكون مخالفاً لمقتضى العقل، وفي الوقت نفسه، ليس بالضرورة أن يكون موافقاً له. فعلى سبيل المثال، جرى العرف على أنْ لا يقوم أحد بدفع أي مبلغ مقابل ورقة صغيرة مهترئة، لكن، ما إن تعود تلك الورقة لشخصية تاريخيّة مهمّة فسيكون هناك من هو مستعد لدفع الملايين مقابل الحصول عليها، وهذا هو حال الشعر والألبسة القديمة الرثّة. ولذلك، فإن كان للعرف قانون محدد إزاء هذا النوع من المعاملات لا يتعارض مع العقل، فهو كافٍ للأخذ به. فممّا تعارف عليه الناس في عصرنا الحاضر، الاهتمام بتراث الشخصيات التاريخيّة البارزة والحرص على اقتنائه في مقابل مبالغ يتم دفعها، وهذا أمرٌ جائز شرعاً، لأنّه وفقاً للبحث في ملاك

المعاملات، يتضح أنّ ملاك تلك المعاملة: منفعةٌ محللة عرفيةٌ معتدّ بها.

3 ـ إذا كان السلوك العرفي محكماً ومتجذّراً في المجتمع، فلا يمكن إسقاطه أو معارضته بعدد من الأخبار، بل لا بدّ من التأمّل في أبعاد ذلك العرف، ومحاولة إدراك المقاصد الشرعيّة عبر تأويل الأخبار.

4 ـ لا بدّ للعرف أن يتكرّر في المجتمع كثيراً، حتّى يصل إلى درجة يعدّ عندها سلوكاً عاماً غالباً في معظم الطبقات الاجتماعيّة، ولا يمكن إطلاق العرف على السلوك الفردي المنحصر في إطار أفراد قلائل[1].

تخصيص العام بواسطة العرف

ومع وصول البحث إلى هذه المرحلة، يصبح من الضروريّ تسليط الضوء على هذه المسألة، وهي: لو كان هناك سياقات مطلقة

---

(1) هناك الكثير من المصنّفات التي دوّنَت حول حجيّة العرف، وقد اعتمدنا قسماً منها في بحثنا أعلاه. ولمزيد من الاطلاع على أبعاد هذا البحث وزواياه يرجى الرجوع إلى: خليل رضا منصوري، **دراسة موضوعيّة حول نظريّة العرف**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1371 هـ ش، السيد علي جبار كلباغي ماسوله، **در آمدي بر عرف**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1378 هـ ش، حجية السيرة: تقرير أبحاث المرحوم الشهيد محمد باقر الصدر، مجلة نقد ونظر، العدد الأول، شتاء 1373 هـ ش، السيد محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، العرف، ص 216 ـ 417، عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي**، موضوع العرف، ج 2، ص 217 ـ 222، جهانگير صالح بور **«فرايند عرفي شدن فقه شيعه»** مجلة كيان، العدد 24 و26 ونقده من قبل حسين كجوئيان ومحمد صادق كاملان، **«نقش وقلمرو عرف در فقه»** الأعمال الكاملة الصادرة عن مؤتمر دراسة وتحليل المباني الفقهيّة للإمام الخميني، ج 9، ص 176.

أو عامة، وجرى العرف على خلافها، فهل بإمكان العرف المحكم القيام بما يقوم به الدليل العقليّ القطعي، من تخصيص العام، وتقييد المطلق، أم لا يمكنه ذلك؟

في ما يتعلّق بتقييد المطلق فالمسألة واضحة، لأنّ شرط الإطلاق في المقام هو شموليّة البيان الصادر عن الشارع لكافّة موضوعات الحكم، وبالتالي فمع عدم تحقق بعض الأفراد في عصر صدور البيان، كيف يمكن للبيان أن يكون شاملاً لها؟ وعليه، فإنّ الأصل غير متحقق، لأنّ إثبات هذه المقدّمة التي هي من مقدمات الحكمة غير تام، وبالتالي لا يمكن التمسك بالإطلاق.

أمّا بخصوص تقييد العام، فبما أنّه يعد تصرفاً في الإرادتين الاستعمالية والجديّة للشارع، فإنّه لو تعارضت العمومات ـ بحسب الظاهر ـ مع العرف والسيرة، وكان مفروغاً من حجيّة العرف الذاتيّة والفطرية، بحيث عُدّ التعارض معها اصطداماً بمقتضيات الحياة الاجتماعيّة المسؤولة عن حفظ المصالح العامة، فعندئذ نفهم أن الإرادة الجديّة لم تكن متعلّقة بتلك العمومات.

المشكلة الأخرى التي وقع فيها بعض الفقهاء في موضوعي العرف والسيرة العقلائية هي أنّهم تمسكوا بالسيرة المعاصرة للمعصومين (ع)، ورفضوا حجيّة السيرة المتأخّرة، مع أنّنا نجد أنّ الموقف العقلائي كلّما تقدّم به الزمن يزداد رُقيّاً وتجربةً وتوجهاً نحو رعاية المصالح، فالكفاءة الفكرية والاجتماعيّة والتشريعيّة للمجتمعات في نمو وتطوّر مستمر. لكن جذور المشكلة تكمن في أنّ هؤلاء الفقهاء ينظرون إلى السيرة بما هي كاشفة عن موقف الشارع، وبالتالي فإنّ هدفهم ينصب على تحديد ذلك الموقف، والنتيجة «إذن» قصور السيرة المتأخّرة عن تحديده، أي تحديد ذلك الموقف، في حين أنّه وطبقاً لنظريّة حجيّة العرف الذاتيّة، فإنّنا لسنا بحاجة إلى

إحراز عدم ردع الشارع أو إمضائه عبر سكوته عن السيرة، أو عن العرف، كي يرد إشكالهم السابق، وهو قصور الإمضاء عن إثبات هذا النوع من الأحكام[1].

الأمر المهم الآخر الذي يتضمّنه هذا الدليل، هو أنّ حال المتشرّعة ـ وبغض النظر عن كونهم متشرعّة ـ حال بقية العقلاء، من حيث صدق الأحكام العقلائية عليهم. إذ لو أنّهم اجمعوا على سيرة ما، ولم تكن عقلائية، فلازم ذلك نسبة الغفلة إلى قطاع كبير من الناس، وبما أنّ احتمال غفلة جميع الناس عمّا يعود عليهم بالمصلحة ويدرأ عنهم المفسدة، احتمال غير وارد وغير معقول، لذلك فإنّ السيرة هنا، بلحاظ كشفها عن موقف الشارع، تناظر الإجماع، وبحسب تعبير المحقق الأصفهاني (م 1361 هـ ق): إنّ الشارع سيد العقلاء وطليعتهم، ولذلك فموقفه مطابق لموقف السيرة، وإلّا يلزم من عدم عقلانية الشارع، عدم عقلانية العرف والعقلاء أيضاً، أمّا ما أورده الشهيد الصدر فهو غير تام[2]. لأنّ المشكلة عنده وعند نظرائه[3] أنّهم قاموا بتوسعة دائرة العرف والسيرة، لتشمل

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه الإشكالات، انظر: **«حجية السيرة»**، تقرير أبحاث المرحوم الشهيد محمد باقر الصدر، مجلة نقد ونظر، العدد الأول، ص 201.

(2) المصدر السابق، نقلاً عن: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**.

(3) كتب الشهيد الصدر بهذا الصدد: وبهذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائية عن إمضاء الشارع، إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها، لا بملاك أن الشارع سيد العقلاء وطليعتهم، فما يصدق عليهم، يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأصوليّين، وذلك لأن كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميزه عنهم في بعض المواقف وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية لعقولهم، كما هو واضح. انظر: الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 237 [المترجم].

الأحكام التعبُّدِيّة أيضاً، من قبيل الجهر والإخفات في الصلاة أو أحكام الوضوء، لأجل إثبات عدم الردع عنها أو إمضائها من قبل الشارع، وبالتالي اصطدموا بمحذور إثبات الحجيّة لها، في حين أنّ دائرة العرف تقتصر على المسائل الوضعيّة غير التعبُّدِيّة والأغراض العقلائية التي تتوقّف عليها الحياة الاجتماعيّة. وينبثق هذا العرف من إجماع يصاحبه شعور بالحق المشترك، كما أنّه يعتمد على أسس بنيوية، فالحاجة الطبيعية للإنسان هي التي تدفعه نحو هذا النمط من السلوك، ولذلك نجده ـ أي العرف ـ يتغيّر تبعاً لتغيّر الأخلاق والعادات والظروف الاجتماعيّة والاقتصادية للناس، ومن هنا لا يمكن بأي حال من الأحوال، تجاهل هذا النحو من الأعراف.

المسألة الأخرى التي نود إثارتها في إطار بحثنا حول سكوت الشارع وعدم ردعه، هي أنّه بالرغم من صحّة كون السكوت دالاً على إمضاء الشارع للسيرة المعاصرة للمعصومين (ع)، ولا يدل على أكثر من ذلك، بل وبحسب البعض: لا يمكن إحراز إمضاء ملاك الفعل من سكوت الشارع، لكن، مع ذلك، فالحق هو أنّ عدم الردع معناه إمضاء ذلك الملاك العقلائي المنبثق عن الفعل أو السلوك الخارجي، وليس معناه إمضاء صرف السلوك الخارجي، من هنا صحّ الاستناد إلى العرف المتغيّر إذا أُحرز فيه ملاك الموافقة وعدم الردع، وبالتالي توسعة دائرة الإمضاء وجعلها غير مقتصرة على السيرة المعاصرة للمعصومين (ع).

المشكلة الأخرى التي وقع فيها الفقهاء، هي أنّهم جعلوا العرف والبناء العرفي في عرض الأحكام الشرعيّة، فقالوا: على الرغم مما للعرف ولحجيّته من أهميّة ودور فاعل في فهم الأحكام، إلّا أن الاستناد إلى البناء العرفي في الموارد كافّة يوجب نقصاً وقصوراً في الاستنباط؛ لأن قانون العرف العام، الذي هو عبارة عن أحكام

محورها المجتمع، ينطلق من المتطلّبات الاجتماعيّة، وبالتالي فإنّه يتبلور وفقاً لتلك المتطلّبات، وعليه، فإنّه في مثل تلك الحالة لن يكون هادفاً.

أمّا تعاطي العرف مع سلوك تشريعيّ محدد فهو في الحقيقة وليد الاهتمام بالمصالح والمفاسد الاجتماعيّة. ولا يُتصوَّر أن العرف العام ـ لا الخاص ـ وليد مشاعر عاطفية لا صلة لها بالواقع العقلاني.

من جهة أخرى، إنّ أفضل طريقة لمعالجة مناطق الفراغ التشريعيّ، تتمثّل في اللجوء إلى التجربة البشريّة والعقل الجمعي، لذلك فإنّ استخدام العرف والمتطلّبات الاجتماعيّة ليس قصوراً أو نقصاً، ليقال بعدم إمكانية توظيفه في المجال التشريعيّ. إنّ المرتكزات العرفية تمثّل قيماً تدور مدار المصالح والحاجات الإنسانية العامة لهذه الحياة الدنيا، فهي إذن عقلانية قابلة للاستدلال.

ملاكات الأحكام والتغيّر العرفي

إنّ كلّ ما تقدّم كان يدور حول مشروعية العرف التي اكتسبها، إما عن طريق إثبات الحجيّة الذاتيّة له أو عن طريق إقرار الشارع أو عدم ردعه عن الأحكام العرفية المتأخّرة عن عصر المعصوم. لكن الطريق الآخر الذي يكسب أحكام العرف مشروعيتها هو تحديد ملاكات الأحكام بالاعتماد على النصوص والسياقات الدينيّة، ومن ثمّ توسعتها لتشمل كافّة المسائل الابتلائية للمجتمع في إطار ضمان مصالحه ومنافعه.

بناءً على ذلك فإن ثبتت حجيّة العرف، وأُقرَّت الأعراف المتغيّرة، وعُدّت من المصادر التشريعيّة، فحينئذٍ يمكن اللجوء إلى «هذا المصدر» ـ أي العرف المتغيّر ـ في عمليّة تأسيس الملاكات، وكما هو الحال عند اللجوء إلى العقل بغية القيام بالبحث والتنقيب

للتعرّف على ملاكات الأحكام واستكشافها، باعتبارها من المصالح التي تنطوي عليها الأحكام، فكذا الحال في الفهم العرفي والسيرة المتكررة، إذا كانت تستهدف حكماً مبيناً من قبل الشارع، خصوصاً إذا كان هذا الحكم من الأحكام الإمضائية، لأن السلوك التشريعيّ للعرف «هنا» وليد رعاية المصالح والمفاسد الاجتماعيّة.

من ناحية أخرى إن عدم صدور الردع عن الشارع كاشف عن إمضائه الملاكَ العقلائي الذي هو مدار السلوك الخارجي، من هنا فإنّ تشخيص العرف وتحديد مساره ينعكسان إيجابياً على عمليّة إحراز الملاكات والكشف عنها.

البُعد الآخر للتركيز على العرف يظهر عبر السعي باتجاه عقلنة الأحكام في إطار المسائل الاجتماعيّة غير التعبُّدِيّة. ولذلك فإن المحاولات التي تتجه نحو تطبيق الأحكام وفقاً للبناء العرفي، تبرز معالم تطوّرها وتقدّمها مقابل التغيّرات الاجتماعيّة ومقتضياتها، كما أنّها في الوقت نفسه تبقى محافظةً على القيم والمبادئ الإلهيّة، وبالتالي تشكّل تركيباً مزدوجاً من المصالح الدنيوية والقيم الأخروية.

إذن، ففائدة موضوع العرف تظهر من جهتين: الأولى، تترتّب على التسليم بحجيّة العرف، وهي أنّ العرف يسهم بشكل جاد في تحديد ملاكات الأحكام وتشخيصها، ودوره مماثل لدور العقل من حيث كونه يستهدف السلوك العقلائي العام بالبحث والتنقيب، ليستخلص من خلاله ملاك الحكم، تحت عنوان جلب المصلحة أو درء المفسدة. والثانية ضمان بقاء الشريعة حيّة تتطوّر وتنمو بشكل مستمر، إذ إنّ تحديد الملاكات يمثّل بثّ روح الأحكام في جسد الأعراف المتغيّرة.

4

دور المعرفة البشريّة وأثرها في المعرفة التشريعيّة

من بين المباني المتعدّدة لملاكات الأحكام، الإقرار بهذا الأصل، وهو: أنّ للمعرفة البشريّة دوراً بارزاً في معرفة روح الشريعة وحقيقتها. ولإلقاء مزيد من الأضواء على زوايا البحث، بالإمكان معالجة الموضوع من جهتين:

الأولى: باعتباره يمثل تقريراً عن الواقع المعرفي للأحكام، والثانية باعتباره يمنح المشتغلين باستنباط الأحكام نتيجة تقييم مهمّة، ليفهموا أنّ هناك جملة من العلوم الأخرى، إضافةً إلى علوم الاجتهاد التمهيدية والمقدماتية، كالآداب وعلم الحديث والرجال والتفسير وغيرها، لها دور محوري في فهم الأحكام، وتحديد موضوعاتها وخصوصاً في مجال التطوّر البشري.

أثر المعرفة البشريّة، نظرة في الأدلة

1 ـ لا شك في أنّ ما يردنا من الدين يتمثّل في المعرفة التي يستقيها الناس من المعارف الدينيّة. فهم يطلعون على النصوص

ويحاولون فهمها، مكونين بذلك مجموعة من التصورات والتصديقات، ليعكسوها في ما بعد على الآخرين. من هنا ستكون لهذه المعرفة ميزتان: الأولى، أنّها ستشكّل منظومة من المعارف السابقة والمعاصرة، والثانية، أنّها قد تحمل خليطاً من الأهواء والأغراض والمصالح، وبالتالي لن تكون منزّهة بشكل تام.

والشاهد على ذلك ما نجده اليوم من الاختلاف في القراءات، وما للظروف التاريخيّة والجغرافيّة من تأثير على الممارسات الاجتهادية.

وهذا الموضوع لا يجري في ظرف دون ظرف،فهو ينطبق على الظروف كافّة، فمثلاً، وصفوا فقه المدينة بأنّه أكثر جموداً من فقه أهل العراق، لأنّ أهل العراق أظهروا ميلاً للعناصر العقلانية، نظراً لبعد مسافتهم وعدم توفرهم على المصادر الحديثية. أو ذكروا بأنّ المذاق الفقهيّ للعلماء يختلف من بلد لآخر، فهو في بلد، يزخر بالمذاهب والنحل، غير ما هو عليه في بلد يحكمه مذهب واحد. فتجد على سبيل المثال، لمحات من الفقه السنّي انعكست في مصنّفات العلماء الشيعة الذين خالطوا علماء أهل السنة، كالشيخ الطوسي والعلامة الحلي والشهيدين الأول والثاني.

وفي ما يتّصل بالمراحل التي مرّ بها الفقه الشيعيّ، هناك حاجة ماسّة لدراسة كلّ من العهد الصفوي وعهد ما بعد الثورة الإسلامية «المعاصرة» وأثرهما على الفكر الفقهيّ الشيعيّ، وذلك لكثرة ما اشتملا عليه من تعدد في الأطروحات والآراء الفقهيّة، وما كان للسلطات من دور مهم أدى إلى تحوّلات كبيرة، تركت بصماتها على الفقه الشيعيّ.

وقد انعكست هذه التحولات على موضوعات الأحكام الفقهيّة التي استجدّت بظهور حاجات ومتطلّبات وأزمات اجتماعيّة جديدة، وخصوصاً بعد البدء بالتوجه نحو التمدّن والتطوّر الصناعي

والتكنولوجي. ويمكن الإشارة إلى الظواهر الاجتماعيّة والتقنيات الطبية والقوانين السياسية الجديدة، كمثال واضح على ذلك.

2 ـ لا شك في أنّ أحد أبرز الأدلّة هو تعميم المعرفة البشريّة وطرح موضوعات جديدة، يمكن رصدها عبر أجوبة الاستفتاءات التي يدلي بها الفقهاء المعاصرون رداً على المسائل المستحدَثة، ولذلك فإنّ من أهمّ التساؤلات التي تطرح في فلسفة الأحكام هي: هل تتوقف معرفة الشريعة على المعرفة البشريّة؟ أم أنّ المعرفة البشريّة هي التي تتوقف على معرفة الشريعة؟

3 ـ كما أشرنا في مطلع البحث، فإنّ هناك جملة من العلوم الدخيلة في فهم الدين بشكل عام، والأحكام بشكل خاص، ونادراً ما نجد فقيهاً ينكر دور المعرفة البشريّة في بحوث الشريعة، وخصوصاً في مجال فهم الموضوعات.

إنّ العرف السائد في المدارس والمؤسسات الدينيّة هو الاهتمام بالعلوم التمهيدية التي تشمل اللغة والآداب والتاريخ وغير ذلك، كمقدّمات ضروريّة لفهم النصوص. لكن السؤال الذي يرد هنا هو، هل يمكن إحصاء هذه العلوم وحصرها ثم تحديد ما له مدخلية؟ مما ليس له مدخلية؟ وبيان أفق مدخلية ما له مدخلية في فهم النصوص الدينيّة؟

فعلى سبيل المثال: لو رأى أحد الفقهاء ضرورة اللجوء إلى علم الفلك في فهم الأحكام التي تتصل بتحديد أوقات الصلاة والقبلة، أو الرياضيات في تحديد مقدار الإرث، فما الفرق بين هذه العلوم وبين العلوم الأخرى التي لم تُقر كعلم من العلوم التمهيدية، كعلم الاقتصاد الذي لا يخفى دوره وأهميته في أحكام البنوك والربا؟ حتّى إنّ الفقهاء لم يبحثوا ضم العلوم الإنسانية إلى العلوم التمهيدية، التي أصبحوا بأمسّ الحاجة إليها نظراً لكثرة الموضوعات التي تستجد بمرور الزمن.

المسألة المهمّة الأخرى التي نود الإشارة إليها في هذا المضمار، هي أننا لا نمتلك ولو دليلاً واحداً، يحصر لنا العلوم التي لها مدخلية في فهم الشريعة بعلوم محدّدة، فيقال، على سبيل المثال، بضرورة علمي الفلك والرياضيات وعدم ضرورة علم النفس والاجتماع والاقتصاد.

إنّ علم الفقه يحتوي على مجموعة من الأساليب والقواعد التي يتم من خلالها تحديد الموضوعات، لكن، وكما هو معلوم فإنّ هذه الأساليب لم تبق إلى اليوم على ما هي عليه وإنّما حلّت محلّها قواعد وأساليب جديدة، فعلى سبيل المثال، أصبح أسلوب كشف الجرائم ـ كالقتل والسرقة ـ يتم اليوم عن طريق جمع الأدلة الجرمية بدلاً عن الشهود، وبالتالي فإنّ هذا الأسلوب إضافةً إلى سهولته يوفّر قدراً من الاطمئنان أكثر ممّا كان يوفّره الأسلوب السابق.

وعليه، فهل من المعقول أن يستوي الفقيه المطّلع على هذه الأساليب الجديدة وعلى كيفية استخدامها، مع الفقيه الذي يجهلها ـ سواء عن عمد أو عن غير عمد ـ من حيث فهمهما للشريعة وكيفية استنباطهما لهذا النمط من الأحكام؟

4 ـ إنّ إطلالة مختصرة على التراث، بإمكانها أن تكشف لنا الاهتمام الذي أولاه العلماء السابقون بالمعرفة البشريّة ودورها في التفسير، فعلى سبيل المثال، يقول بدر الدين الزركشي (م 794 هـ ق): كلّ **من كان حظّه من العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر**[1].

ولا شك في أنّ توفّر المفسّر على جانب من العلوم النفسية والاجتماعيّة والتاريخيّة والفلسفية، بما فيها فلسفة العلم وكذلك

---

(1) الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق يوسف مرعشلي، ج 2، ص 48.

المواضيع المعاصرة، كفلسفة الدين والكلام الجديد، لا شكّ في أنّه ينعكس على أدائه التفسيري، لما في ذلك من رفد وإثراء لذهنية المفسّر، مما يجعله يثير تساؤلات كثيرة لم تكن قد أثيرت من قبل، ثم يستنطق النصّ المراد تفسيره ليجيب عنها. وإذا كان هذا حال التفسير، فما الفرق بينه وبين الفقه؟

فإذا كان معنى التفسير هو الكشف، فإنّ الفقه «أيضاً» معناه الفهم والاستنباط، وتحديد الملاكات عبر النصوص الدينيّة. ويمكن مشاهدة بعض الأمثلة، عبر الرجوع إلى بحث الغناء والموسيقى الذي يعتمد فيه على جوانب من علمي النفس والاجتماع وذلك في تحديد معاني كلّ من «الطرب» و«مجالس أهل اللهو والباطل» وغيرها، فإنّ لذلك أثراً كبيراً في فهم الأخبار واستنباط الأحكام وتحديد الملاكات في باب الغناء والموسيقى[1].

5 ـ الأمر الآخر، هو كيف استشعر الفقهاء أهميّة هذه العلوم ودورها في استنباط الأحكام الشرعيّة؟ أو لنقل: ما هو السبب الذي جعلهم يلتفتون إلى مدخلية هذا النمط من العلوم في فهم الشريعة؟ ثمّ هل بالإمكان أن يكون السبب الذي دفع الفقهاء لاستخدام علمي الفلك والرياضيات في تحديد معالم جملة من الأحكام كالقبلة والإرث هو ذاته الذي يبرر استخدام طائفة من العلوم الأخرى، لتحديد معالم جملة من الأحكام الأخرى؟

في الحقيقة إنّ بعض تلك الأسباب، منشأها إحاطة الفقيه وقدرته على تحديد الموضوعات الأمر الذي ينعكس على كيفية استنباطه للأحكام وتشخيصه للمصاديق؛ لكنّ هناك جملة من الأسباب

---

(1) انظر على سبيل المثال: **جامعه، احساس وموسيقي**، وهو للاجتماعي الكبير والمعاصر السيد فرامرز رفيع بور، دار الانتشار للنشر، طهران، 1375.

الأخرى منشأها بعض العلوم التي تساهم في بلورة بعض النظريّات والمباني الاستنباطية. من هنا يمكن القول: إن كلّ علم يكون ذا تأثير مماثل، ويؤدي إلى تحديد موضوعات الأحكام، أو يسلط الضوء على شقوق المسائل وفروضها، وبالتالي يمنح الأحكام شفافية أكبر هو علم يجب الوقوف عليه وتعلّمه.

إذن، بإمكاننا انطلاقاً من هذه القاعدة أنْ نتمسك بالقاعدة التالية والتي يمكن تلخيصها بالقول: لو تضمّن أي حكم من الأحكام موضوعاً ما، وتوقف فهم الحكم على فهم ذلك الموضوع، فانطلاقاً من كثرة الموضوعات واختلافها وانضواء كلّ منها تحت علم من العلوم، فإنّ الوقوف على ذلك العلم والإحاطة به، لما يترتب عليه من فهم أفضل وأدق للموضوع، عمل واجب[1].

وبهذا البيان نصل إلى أهميّة دور المعرفة البشريّة في تحديد ملاكات الأحكام، ذلك أنّ تغيّر الموضوعات والإحاطة بالظروف المرافقة لذلك التغيّر والتوفّر على العلوم التي تتصل بتلك الموضوعات، كلّها عناصر محوريّة تشترك في كثير من الأحيان في عمليّة تنقيح مناطات الأحكام، فعلى سبيل المثال، يمكننا الحديث عن الكحول الصناعي وخلطه بالماء ومدى إسكاره في إطار علم الكيمياء الذي هو من المعارف البشريّة التي تساهم في تحديد حقيقة الحكم.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أنظر: فنائي، أبو القاسم، **«مباني اجتهاد تأثير معرفت بشري در معرفت ديني»**، مجلة نقد ونظر، العدد 3 و4، السنة الأولى، ص 284 ـ 293.

5

مفهوم التاريخيّة

المبنى الآخر الذي لا يخفى دوره في تحديد ملاكات الأحكام، هو الإحاطة بتاريخيّة الأحكام والإلمام بالظروف المحيطة بالنصّ الديني، إذ إنّ أوّل سؤال سيواجهنا في الحوار حول تاريخيّة النصّ الديني هو: هل يتضمّن النصّ الديني، بتركيبته الفريدة، معنىً يمكن فهمه عبر المدلول اللفظي له؟ أم إنّه صدر في فترة تاريخيّة محدّدة وفي ظرف خاص ليستهدف شريحة معيّنة من الناس؟ وإذا كان كذلك فإنّ فهم مثل هذا السياق، يتطلّب إضافة للإحاطة بالمدلول اللفظي ـ أو حتّى غير اللفظي أيضاً ـ دراسة الحقبة التاريخيّة التي رافقت صدور ذلك النصّ والإلمام بالمدلول التاريخي للألفاظ الواردة فيه ورصد حالة المخاطبين بذلك السياق وظروفهم الخاصة.

كما يمكن فهم «تاريخيّة النص» من جهة ثانية، عبر السؤال التالي: هل الأحكام الإلهيّة ـ أوامر ونواهي ـ خطابات مفارقة للتاريخ وموجّهة للإنسان الفطري من دون أن تأخذ بنظر الاعتبار المشاكل والأزمات و«ظرف التكليف وواقع الامتثال»؟ أم أخذ فيها خصوصيّات الظرف والمرحلة التاريخيّة والموقع الجغرافي؟

ويمكن طرح السؤال المتقدّم على النحو التالي: هل مضامين النصوص الدينيّة، هي مضامين خارجة عن إطار التاريخ ولا صلة لها بالمرحلة التاريخيّة أو بالموقع الجغرافي؟ أم إنّ السياق اللغوي والأدبي والبيئي، بشقيه الزماني والمكاني، يلقي بظلاله على واقع الشريعة ويمنحها صبغةً تاريخيّة وجغرافيّة، وبالتالي يمكن القول: إنّ أحكامها هي أحكام تاريخيّة؟

طبعاً، نحن نسلّم بالنظريّة القائلة: بأنّ المخاطب بالأحكام الإلهيّة هو الإنسان بما هو إنسان فطري ذو ماهيّة ثابتة ومحدّدة، وليس الإنسان التاريخي الذي عاش في بيئة اجتماعيّة خاصّة وكان عرضةً للتحوّلات الاجتماعيّة والسياسية.

لكن مع ذلك يبقى السؤال المطروح هنا عن كيفية توجيه الخطاب وعن الآليّات التي يتم عبرها ذلك؟

إنّ القول بتجاوز الأحكام الشرعيّة للإطار التاريخي قد يكون مقبولاً بالنسبة للأحكام العبادية ولا تترتّب عليه ثمّة إشكاليّات، لكن بالنسبة للأحكام المعاملاتية والجزائية وكذلك الأحكام السياسية والاجتماعيّة، فإنّ هذه النظريّة قد تكون غير صائبة؛ بل قد تثير الدهشة لدى البعض. يضاف إلى ذلك أنّ تداول مفردات في خطاب موجّه لشريحة محدّدة من الناس، عاشت في إطار زمني ومكاني محدد، وكان لتلك المفردات معانٍ مختصة بذلك الزمان، ذلك كله يدعم هذه النظريّة ويجعل التعاطي مع النصّ أشد تعقيداً.

وعليه، فإقرارنا بالنظريّة الأولى، يسلبنا القدرة على التصرّف بالأحكام السياسية والاجتماعيّة، وبالتالي يحتم علينا أنْ نأخذ تلك الأحكام بعينها ونعمّمها على كافّة العصور ونسريها إلى جميع البيئات، وعليه لا تصح مقولة أن النبي (ص) الذي قال هذا القول، إنّما قاله في ظرف محدد ـ أي على نحو القضية الخارجية ـ أو

السائل الذي سأل هذا السؤال، إنّما كان يعيش في بيئة اجتماعيّة وثقافية خاصة أو كان في حرج أو في حالة الحرب. كما يكون من غير الصواب قول القائل: إنّ بلوغ البنت في التاسعة سببه طائفة من الأخبار الناظرة إلى البيئة الاستثنائية للجزيرة العربية التي كانت المرأة فيها تطمث عند التاسعة من عمرها. فذلك كله لا يمكن ادعاؤه إذا ما تمسكنا بالنظريّة الأولى[1].

كما قال البعض: لا توجد انتخابات في الإسلام، غاية ما هو موجود هو البيعة. وقد ذهب بالقول إلى أنّه، وبصرف النظر عن البيئة القبلية والظروف الجغرافيّة للجزيرة العربية، لا بدّ أن تتم الحكومة في المجتمع القبلي بشكل توافقي[2].

وكذلك قالوا: ليس في الإسلام فصل بين السلطات، بل جميع السلطات ـ التنفيذية والتشريعة والقضائية ـ بيد الحاكم، ومن قال خلاف ذلك فقد قال كفراً[3].

وما يشكّل منطلقاً لهذا القول وما سبقه من أقوال هو الاعتقاد بتجاوز المضامين الدينيّة التي تم العمل بموجبها في ذلك العصر للتاريخ، ولم تلحظ فيها الظروف التاريخيّة والجغرافيّة، فالمتلقّي لتلك النصوص هو الإنسان الفطري بصرف النظر عن الإطار التاريخي والجغرافي والعلمي المحيط به.

---

(1) المهريزي، مهدي، **بلوغ دختران**، ص 81، 125، 203، 255، 263.

(2) الهاشمي، السيد محمود، **رسالة الدرس**، تاريخ 28 / 8 / 76، الناشر: الهيئة العامة في مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، وكذلك، السيد محمد علي أيازي، مقالة تحت عنوان: **«موانع نظري انديشه جمهوريت، جمهوريت وانقلاب اسلامي»**، ص 254.

(3) الطهراني، السيد محمد حسين، **وظيفه فرد مسلمان در احياي حكومت اسلامي**، ص 149 ـ 150.

لكن إن تمسكنا بتاريخيّة المضامين وكونها موجّهة للإنسان التاريخي ـ لا الفطري ـ[1] فعندئذٍ لا بدّ من الفرز بين صنفين من الأحكام، أحدهما الأحكام التاريخيّة والآخر غير التاريخيّة، وبالتالي يصبح من الضروريّ الوقوف على فحوى الأحكام التاريخيّة والتعرّف على أهمّ خصائصها وميزاتها، والعثور على أهمّ السبل الكفيلة بتجريد الكتاب والسنّة من العنصر التاريخي؟

التاريخيّة، نظرة في المفهوم

إنّ تاريخيّة الأحكام لا تعني تجاهل الأحكام أو استبدالها بسواها.

وكون النصوص تاريخيّة لا يعني بالضرورة أن تكون مضامينها كافّة موجّهة إلى شريحة محدّدة من المخاطبين وفي إطار زمني معيّن؛ بل معنى التاريخيّة هو أنّ الخطاب صدر في مرحلة تاريخيّة وبيئة جغرافيّة خاصّة، بحيث يتناسب وطبيعة الذهنية التي يحملها المتلقي لهذا الخطاب، وبالتالي لا يمكن الادعاء بكونه خالياً من كلّ صلة بالزمان والمكان الذي كان يحيط به.

بناءً على ذلك فإنّ عمليّة تعميم الخطاب وتسريته إلى مراحل زمنية وبيئات جغرافيّة مختلفة لا يمكن أن يتما من دون الأخذ بنظر الاعتبار السياق التاريخي والجغرافي المرافق لصدور الخطاب

(1) بور اميني، محمد امين، في مقالة تحت عنوان: «**دور الزمان والمكان على ضوء السنة والسيرة**» ضمن الأعمال الكاملة لمؤتمر دراسة وتحليل المباني الفقهيّة للإمام الخميني (ج 1، ص 366 ـ 398) أشار إلى مجموعة من الأخبار تضمّنت إعراض المعصوم عن حكم من الأحكام، نظراً لتغيّر الظرف الزمني الذي اقتضى التمسك بحكم آخر.

(اولاً)، وتجنّب التشريعات التي وضعت خصيصاً لذلك الإطار التاريخي والجغرافي (ثانياً).

الأمر الآخر، هو أنّ مفهوم التاريخيّة لا يقتصر على الوصف الزماني والمكاني، ذلك أنّ كلّ تشريع أو قانون عام من الممكن أن يقوم باستخدام جملة من المفاهيم ذات الطابع التاريخي والجغرافي والثقافي المحدد. من هنا فالتاريخيّة تعني أن بعض الأحكام الشرعيّة الواردة في النصوص الفقهيّة إنّما صيغت في إطار ظرف محدد، مراعاةً لموضوع خاص، وقد لوحظ فيها تطوّر الظرف وتغيّر الموضوع.

التاريخيّة وضوابطها

لا شك في أنّ مسألة إثبات التاريخيّة وقبولها تتوقّف على إثبات تاريخيّة النصوص الدينيّة، وعلى الخصوص القرآن المجيد وروايات المعصومين.

وفي حال قلنا بوجود ضوابط للتاريخيّة، فإنّ التمسّك بها لا يعني بالضرورة التمسك بالتاريخيّة ذاتها، فهو إنما يمهّد الطريق لفهما والإقرار بها، بالإضافة إلى أنّه يهيّئ لإحراز الملاكات واستكشافها من تلك النصوص:

1 ـ إنّ من أبرز ضوابط التاريخيّة وأصولها، القول بخلق القرآن المجيد وحدوثه والإقرار بكون الكلام الإلهي في القرآن الكريم هو فعل الله الصادر في إطار ظرف تاريخي خاص، وبرهة زمنية محدّدة والتسليم بحدوثه[1].

---

(1) انظر بهذا الصدد: الهمداني، القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد**، ج 7، ص 208.

لقد شاع في أواخر القرن الثاني القول بأن كلام الله غير مخلوق وقد اعتنقه أهل الحديث وفي مقدمهم إمام الحنابلة وتحمل في طريق عقيدته هذه ألوان التعذيب...وعلى ذلك وجد من قال أن القرآن مخلوق ليرد كيد هؤلاء... وقالته المعتزلة [أيضاً] واعتنق ذلك الرأي المأمون، وقد أعلن أن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق، وأخذ يدعو إلى ذلك في مجلس مناظراته. وقد بدا له أن يدعو الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة..وأخذ يرسل الكتب بحمل الناس على اعتناق عقيدة أن القرآن مخلوق... فتزعم المعتزلة جهة المنادين بخلق القرآن.. وذهب ضحية الخلاف كثيرون. ذلك أنّ غالبية المسلمين كانوا مع القول بقدم القرآن، وهو الأمر الذي تجلّى بوضوح في مرحلة ما بعد المأمون، حيث تمت ملاحقة كلّ من يقول بحدوثه، فثبت القائلون بأنه غير مخلوق على رأيهم وتراجع القائلون بخلق القرآن تحت ضغط الناس[1]

لكن إضافةً إلى وجود براهين عقليّة قاطعة، تثبت حدوث الكلام الإلهي، فإنّ مضامين الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) تؤكّد ذلك وتفنّد جميع الشكوك التي قد تعتري الفكر الشيعيّ إزاء هذا الموضوع[2].

وهناك من بين الكتاب المعاصرين مَن حاول جاهداً البرهنة على حدوث القرآن، غير أنّه جوبه بمعارضة شديدة، وبرشق من الاتهامات أقصاه عن المذهب السنّي وفكره السائد برمّته.

---

(1) السبحاني، جعفر، **بحوث في الملل والنحل**، ج 2، ص 254.

(2) انظر: الصدوق، **كتاب التوحيد**، ص 224 ـ 227، وتحديداً خبر العباس بن معروف (ح 7) والملاحظة التي ذيّل بها الشيخ الصدوق الخبر المذكور، والتي تضمّنت البرهنة على حدوث القرآن الكريم.

وإلّا فالاعتقاد بقدم القرآن، هو حصيلة أحداث تاريخيّة، عُزّزت بقوة السلطة وتمسّك العوام بها. والحال أنّ كون القرآن موحى به من قبل السماء لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع كون الألفاظ حادثة، وأنّها تستهدف إطاراً زمنياً وجغرافياً محدداً، وعليه فتاريخيّة النصّ لا تتعارض مع إلهيّته.

2 ـ تعد النصوص الدينيّة، من حيث كونها نصوصاً موجّهة للإنسان، ببعديه اللغوي والثقافي، نصوصاً بشريّة. وما تأكيد الآيات القرآنيّة على أن النبي (ص) بشر كسائر المتلقين للخطاب القرآني (الكهف: 11، الشعراء: 154، فصّلت: 6) يشاركهم ظروفهم وحاجاتهم وبيئتهم، إلّا بعد آخر من أبعاد هذه المسألة، ولذلك فإنّ حقيقة أن القرآن أوحي إلى شخص من بني البشر، وكان هذا الشخص واسطة في نزوله، هي حقيقة لا يمكن إنكارها بأي حال من الأحوال.

وكون القرآن نزل في الوهلة الأولى بشر وبين مجموعة بشريّة محدّدة عاشت في إطار مرحلة زمنية وبيئية مختلفة هو انعكاس بالغ الوضوح لتاريخيّة النصّ الديني[1].

3 ـ كما هو معروف فإنّ استنباط الأحكام يتم عن طريق النصوص الدينيّة التي منها، بل أهمها القرآن الكريم، ويتم هذا الاستنباط عن طريق فهم النصوص والدلالات اللغوية ـ مقابل الدلالات غير اللغوية ـ ولهذه الدلالات اللغوية قواعد خاصّة تميّزها عن الدلالات غير اللغوية، لكنها مع ذلك لا تتخلّص من تأثير

---

(1) إنّ حقيقة كون النبي بشراً مثل سائر البشر، لا يتعارض مع واقع العصمة الثابتة له؛ إذ إنّ المراد من بشريته هنا نفي التجريد الملائكي عنه، فخصائصه وصفاته هي خصائص وصفات الموجود ذي البعدين.

السياقات البيئية والتاريخيّة، فبالإضافة إلى العلاقة المفهومية بين اللفظ ومعناه، هناك عوامل أخرى تساهم في تكوين الدلالة النصيّة، كالقرائن المضمرة المحيطة بالنص، ذلك أنّ الألفاظ واللغة بشكل عام ليست نظاماً توقيفياً بسيطاً دالّاً على الأشياء ومقروناً بها، فاللغة ليست نظاماً رمزياً صرفاً.

إنّ الرموز اللغوية تنبثق من جملة ما تكوّن في وعينا أو لا وعينا من صور ومفاهيم، وبالتالي فاللغة ليست كفيلة وحدها بالتكوين الثقافي، إنّما هناك أشياء أخرى غير الألفاظ، تقوم بإيصال المعاني لنا وتسهم في تكوين واقعنا الثقافي[1].

4 ـ إنّ صيغة النصوص هي صيغ إيحائية، وبحسب البعض ـ وإن كان على نحو المسامحة ـ فهي تعبيرية.

فمثلاً قد يستخدم القرآن صيغاً مثل: يا أيها الناس، ويا أيها الذين آمنوا، ويا أيها النبي، ويا نساء النبي، ويا أيها الكافرون وغير ذلك، كما يستخدم صيغة التعظيم أو التحقير؛ لكنه أحياناً يحاول من خلال استخدام صيغة التعجّب لفت انتباه المخاطب، وفي أحيان أخرى، يلجأ من أجل ذلك إلى الخطاب الحماسي والتعبوي. وبصرف النظر عمّا تتضمنه تلك الصيغ من دلالات بلاغية، كالقسم والتشبيه والاستعارة فإنّ التعابير التي تشتمل عليها آيات الأحكام كثيرة ومتنوعة إلى حد كبير[2].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، **«آليات القراءة»**، ترجمة محمد تقي كرمي، مجلة نقد ونظر، العدد 12، ص 345.

(2) بهذا الصدد أنظر: جعفر نكونام، **«زبان قرآن گفتارى ونوشتارى»** مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، الصادرة عن جامعة قم، العدد 3 و4، وأنظر أيضاً: نقد المقال للمؤلف، ص 193.

إنّ هذا التنوع يضطرّ الفقيه إلى مراعاة الأجواء المرافقة للنص، بما فيها ظروف المخاطبين وبيئتهم، كما يحتم عليه الاهتمام بالقرائن الحالية والمقالية المحيطة بالنص. وبهذا تكون الخطوة الأولى للاتجاه نحو تاريخيّة النصوص قد تحققت. أمّا لو غابت هذه العناصر والسياقات عن الخطاب الإلهي، فلا شك في أنّ الدخول عن هذا الطريق سوف لن يكون مقدوراً بأي حال[1].

5 ـ التسليم بهذا الأصل وهو أنّ العلاقة بين اللفظ ومعناه هي علاقة جعل واعتبار، والمراد من ذلك هو أنّه ليست هناك ثمّة علاقة طبيعية أو تكوينية ما بين الصورة اللغوية والمفهومية، وإنّما الناس هم الذين وضعوا الألفاظ للمعاني. ففي الخارج لا توجد مناسبة بين صور الأشياء وبين الألفاظ الدالة عليها، فمثلاً ليس هناك ثمّة صلة من حيث الدلالة بين لفظ «السيّارة» وبين الهيكل الخارجي لها[2].

بناءً على ذلك، فالقول بكون الأفكار موجودة ضمن إطار المفاهيم، لا يعني وجودها ضمن إطار المفاهيم الأسطورية التي تدعم معاني محدّدة، كصور الأعداد والحروف والرموز، إنّما تعكس وتصور المفاهيم مفادها عبر إطار الفكر العقلاني ووفقاً للقواعد الخطابية، وبالتالي لا يوجد هنا وراء المفاهيم ومدلولاتها دلالة أخرى.

أمّا أسطورية المفاهيم فمعناها غياب الحد الفاصل بين اللغة

---

(1) طبعاً، وكما تقدم من نقدنا للقول بتعبيرية النصّ القرآني، فإنّ ما يمكن أن نقوله بصدد القرآن، هو خصائص الخطاب القرآني، وإلّا فالقول بتعبيريته غير تام ويتطلّب وقفة وتأمل طويلين.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع أنظر: أيازي، محمد علي، **قرآن وفرهنگ زمانه**، ص 68.

والعالم الخارجي، وعندما يطلق اللفظ يحاول إيقاع ذات التأثير الذي تحاول الأشياء في الخارج، كالماء والرطوبة، إيقاعه.

وعليه، فبموجب هذه القراءة لا يمكن فهم العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي إلّا في إطار المفاهيم والمكوّنات الثقافية التي سادت في زمن الجعل والاعتبار.

واللغة ليست انعكاساً للعالم الخارجي العيني والمستقل، لأنّ مثل هذا العالم لو وجد فإنّه لا يوجد إلا في إطار المفاهيم السائدة في ذلك الزمن المحدد.

بناءً على ذلك يمكن القول بصدد علاقتنا باللغة أنّ هناك سياقاً ثقافياً يحكم هذه العلاقة، وهذا السياق يتمظهر عبر أشكال مختلفة، كالعادات والتقاليد وأنماط السلوك المختلفة والشعارات والطقوس المذهبية.

وتتبلور «التاريخيّة» عبر هذه القراءة من خلال اللغة التي ملاكها الجعل، وعن طريق الرموز اللغوية المنبثقة من التصوّرات والمفاهيم الذهنية المنتظمة في أذهان الناس.

تاريخيّة النصوص، نظرة في القرائن والشواهد

لاشك في أنّ تدوين العلوم الإسلامية له صلة وثيقة بالظرف الذي يعيشه المؤلّف وببيئته العلميّة والفكرية. فعلم الحديث مثلاً، يعد من أوائل العلوم التي دوّنت في ظل ظروف رافقت صدور الحديث نفسه. فهذا العلم تبلور في إطار الظروف والعادات والسنن والمقتضيات التي كانت سائدة في ذلك العصر.

وبالرغم من كون معظم آيات القرآن الكريم ركزت على الواقع الاجتماعيّ والثقافي والسياسي الذي عاشه الرسول الكريم (ص)، بل

نجد في كثير من الأحيان أنّ اللغة التي استخدمها القرآن هي تلك اللغة التي كانت سائدة في عصره (ص)، لكن بالرغم من ذلك كله فإنّ «الحديث» فاق القرآن من حيث استهدافه لذلك الواقع، وعلى حد قول الدكتور حسن حنفي: إنّ الحديث أشد تاريخيّة من القرآن، والتفسير أشد تاريخيّة من الحديث، والسيرة أشد تاريخيّة منها جميعها، أمّا الفقه فهو أكثر العلوم النقليّة تاريخيّة[1]، ذلك أنّه صنّف ليكون منسجماً مع حاجات المكلفين ومحدداً لمواقفهم الشرعيّة في مراحل تاريخيّة مختلفة.

من جهة أخرى، فإن علمي الحديث والفقه يتناولان في أغلب الأحيان المسائل والمواقف التي كانت تواجه الناس الذين يقطنون الجزيرة العربية، ولذلك فمعظم الحلول التي يقدمانها تنصب على معالجة تلك المسائل والمواقف، من هنا فإنّ جملة من هذه الحلول وضعت لتلبي متطلبات ذلك الظرف الزمني الخاص، وصيغت في إطار بيئة اجتماعيّة وجغرافيّة محدّدة.

ولنستعرض أدناه جملة من الشواهد على هذا الموضوع:

1 ـ شاهد من اللغة: هناك صلة وثيقة بين لغة النصوص الدينيّة وبين الألفاظ التي يتداولها الناس. ولذلك فلا شك في أنّ مفردات اللغة العربية التي صيغ بها كلّ من القرآن والحديث، هي ذاتها مفردات اللغة التي كانت متداولة بين الناس وكانت تمثّل آليّات التواصل الطبيعي بينهم آنذاك.

لقد نزل القرآن في مرحلة زمنية وفي بيئة جغرافيّة كان للناس فيها عاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم الخاصة، كما كانت لهم مفردات

---

(1) حنفي، حسن، «از نقد سند تا نقد حديث»، ترجمة محمد حسين روحاني، مجلة علوم الحديث، العدد 19، ص 40.

وألفاظ ومصطلحات خاصّة اعتادوا على تداولها في القضايا الدينيّة والغيبية، بل وحتى في المسائل التجارية والاجتماعيّة أيضاً. وعليه، فالقرآن لم ينزل في فراغ، ولم يهمل المعرفة بالمفردات والمصطلحات وآليّات التواصل الطبيعية بين الناس في تكوين مضامينه وصياغتها.

لقد كانت مكّة تشكّل مركزاً سياحياً وتجارياً ترتاده مختلف القبائل والقوافل التجارية التي لم تكن تجمعها عقيدة واحدة، وإنّما كانت عقائدها متعددة ومتنوعة، وقد انعكس هذا الأمر على المضامين القرآنيّة الكريمة، فكثيراً ما نصادف في القرآن مصطلحات دخيلة من لجهات ولغات مختلفة[1].

وللتشبيهات والأمثلة القرآنيّة صلة وثيقة بثقافة عرب الحجاز وبيئتهم. فمثلاً كان للماء أهميّة ومكانة خاصّة في تلك الثقافة، وكان أفضل المياه ماء المطر الذي يعد أهمّ مصادر الرفد المائي في تلك المنطقة، ولذلك نجد القرآن قد تناوله بتعابير مختلفة ولمرات عديدة[2].

لقد كان منشأ بعض هذه المصطلحات هو الذهنية السائدة بين الناس في الحجاز بشكل خاص، كالسحر والكهانة والحسد (النفاثات)[3]. وكان تداول هذه المصطلحات يتم لغرض التواصل بين الناس ولبيان المقصود، لكن الغرض من تداولها كان أحياناً لإبراز واقع معيّن قدر المستطاع، كما في كلمة «يوفضون» (المعارج: 43)

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: جفري، آرثر، **واژهاى دخيل در قرآن**، ترجمة فريدون بدره اي.

(2) أطرقجي، واجدة مجيد، **التشبيهات القرآنيّة والبيئة العربية**، ص 78.

(3) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 6، ص 708.

التي كانت تستخدم في المعابد الوثنية ثم استخدمها القرآن للتعبير عن سعي الناس وحركتهم السريعة التي تشبه الهجوم على محكمة العدل الإلهي يوم القيامة.

المثال الآخر الذي يعكس صلة النصوص الدينيّة بالألفاظ البشريّة، استخدام القسَم في مطلع 24 سورة من السور القرآنيّة وذلك من أجل إعداد المخاطب وإخراجه من حالة الشك والترديد، وإبراز أهميّة موضوع القسم[1].

أمّا «الحديث» فموقفه أشد وضوحاً من القرآن الكريم من حيث خضوعه للبيئة الثقافية المعاصرة له. فمعظم الأحاديث قيلت في إطار الإجابة عن تساؤلات الناس في ذلك الزمان، وبالتالي فهي ناظرة إلى الظروف والمشاكل التي كانت تطرأ لهم، ولم يكن أكثرها بصدد معالجة إشكاليّات واقع معاصر.

من جهة أخرى، إن نظم اللغة في تحوّل مستمر، وهذا التحوّل ناشئ من التطوّر الفكري والاجتماعيّ والمصطلحي. فأحياناً يكتسب المدلول الظاهري للحديث تاريخيته من جهة اشتماله على مفهوم يختص بالمرحلة التاريخيّة التي قيل فيها، ولو قيل هذا الحديث بعينه في مرحلة تاريخيّة أخرى فلن يعكس ذات المفهوم الذي كان يعكسه في المرحلة السابقة.

وكما يقول الشهيد الصدر: إنّ موضوع حجية الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له[2]. وفي هذه الحالة،

---

(1) لمزيد من التفصيل حول الأمثلة والشواهد اللغوية، أنظر: سيد محمد علي أيازي، **قرآن وفرهنك زمانه**، ص 15 ـ 50.

(2) الصدر، السيد محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، ج 1، ص 278.

فالناحية التاريخيّة ستؤثر على دلالة النصوص، وفي حال كان هناك ترديد في دلالة مفهوم النصّ وانطباقه على أي عصر أو بيئة[1]، فلا يمكن التمسك بذلك النص، فلا حجية لأصالة عدم النقل، لأنّ الحجيّة لا تثبت للظهور في عصر السماع إلّا في حال أثبتنا الظهور الذاتي بالتبادر، والظهور الذاتي هو الظهور في ذهن إنسان معيّن، ويتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر حسب ذهنه، وأمّا الظهور الموضوعي الذي هو الظهور بموجب علاقات اللغة، وأساليب التعبير العام وله واقع محدد يتمثل في كلّ ذهن، فلا يثبت بالكلام إلا في حال تمّ الظهور الذاتي. والظهور يخضع للمؤثرات، والتجديدات الاجتماعيّة، والفكرية على مرّ الزمن[2].

وبعبارة أخرى: إنّ أصالة عدم النقل ـ أو ما يعبر عنها بأصالة الثبات في اللغة وعدم التغيير في الظهور ـ لا تجري في ما إذا علم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع وشك في تاريخه، لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة.

فالنقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظر العقلاء، أمّا حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية، فلا تبقى حيثية كشف مبررة للبناء [العقلائي] على نفي احتمال تقدمها[3].

---

(1) أنظر بصدد علاقة المفردات التاريخيّة والجغرافيّة: اطرقجي، واجدة مجيد، **التشبيهات القرآنيّة والبيئة العربية**، وكذلك، الصفار، ابتسام مرهون، **التعابير القرآنيّة العربية**.

(2) الصدر، السيد محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، ج 1، ص 278.

(3) أنظر بهذا الصدد: زين العابدين، السيد سلام، **«الإمام الشهيد الصدر من فقه النصّ إلى فقه النظريّة»** مجلة قضايا إسلامية، العدد 1، ص 67.

بناءً على ذلك فالتاريخيّة شاملة للألفاظ والمفردات وللّغة ولأحكام الشريعة أيضاً، ولا يمكن القول بأنّ النصوص الدينيّة هي نصوص خارجة عن إطار التاريخ، وأنّ الظروف التاريخيّة والجغرافيّة لا دخل لها في تداول جملة من المفردات والتعابير.

لكن البعض حاول استغلال هذه النظريّة لإثبات كون القرآن يمثّل إنعكاساً للثقافة السائدة في عصره ـ أو على الأقل ـ خضع بنحو أو بآخر لتلك الثقافة، وهذا ما لا نتفق معه بأي حال من الأحوال[1]. لكن لا بدّ هنا من الالفات إلى أنّ تلك الثقافة تضمّنت بالإضافة إلى لغة الحوار المباشر، مداليل أخرى، يمكن كشفها من خلال الكلام وحالة المتكلّم والسياق المحيط بالكلام. وهذه المداليل وليدة ظروف ثقافية خاصة وخاضعة لارتكازات عرفية تاريخيّة محدّدة من الصعب تجاوزها[2].

2 ـ **الأحكام المناطقية والتاريخيّة**: الشاهد الآخر على تاريخيّة النصوص الدينيّة، وجود جملة من الأحكام ذات الطابع الزمني والتاريخي ضمن النصّ القرآني والروائي، ويتبعهما الفقه الإسلامي.

فقد تضمّن القرآن مجموعة من الأحكام لم يقم الإسلام بتأسيسها، إنّما أُقِرّت لتلائم بيئة الجزيرة العربية وظروف قاطنيها وعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم ولتلبي متطلّباتهم وتساهم في حل مشاكلهم، فمثلاً كانت هناك طائفة من الأحكام تستهدف إصلاح بعض العادات والتقاليد، وطائفة أخرى تستهدف وقاية ذلك المجتمع من الحوادث الخطيرة. ومن يملك أدنى معرفة بالواقع التاريخي

---

(1) بصدد نقد هذه النظريّة، أُنظر: أيازي، السيد محمد علي، **قرآن وفرهنك زمانه**.

(2) لقد تعرضنا لبحث دور اللغة والسياقات الثقافية وتأثيرها على المفردات في كتابنا: **قرآن وفرهنك زمانه**، تحت عنوان «لغة القوم»، أنظر: ص 66 ـ 81.

والجغرافي لتلك المنطقة يستطيع بكل سهولة إدراك الصلة ما بين تلك الأحكام والواقع الثقافي الذي كان سائداً في ذلك العصر.

فعلى سبيل المثال، لم تكن مسألة الأشهر الحرم وحرمة تأخيرها، التي ورد ذكرها في الآية 37 من سورة التوبة، والتي كانت الغاية منها التصدّي لعادة ورثها العرب عن أسلافهم، تقضي بتأخير حرمة بعض الأشهر الحرم إلى غيرها هرباً من تحريم الحرب، لم تكن سائدةً في بيئة أو منطقة أخرى، وبالتالي فإن الله سبحانه نزّل الآية للحدّ من محاولات انتهاك القانون السائد في تلك البيئة.

بناءً على ذلك، فإنّ تشريع حرمة الحرب في الأشهر الحرم، كان منسجماً مع ما كان سائداً في تلك المنطقة وفي ذلك المجتمع، وعليه فليس هناك مبرر يدعونا لإناطة بعض الأحكام التي لها صلة ما بالأشهر الحرم، بذلك الحكم الخاص، كما في الدية، حيث قالوا بتغليظها في حالة وقوع القتل في الأشهر الحرم[1]، في حين أنّ موضوع الأشهر الحرم وحرمة القتال فيها كان إفرازاً لواقع اختصّت به الجزيرة العربية، إذ كان الغرض منه تأمين الطريق لقوافل الحجاج التي كانت تقصد مكّة لإقامة شعيرة الحج في تلك الأشهر، فجاء تحريم القتال وتغليظ الديّة ليشكلا رادعاً إضافياً لكل من أراد التعرّض لقوافل الحجاج، وخصوصاً أنّ القرآن قد أبدى حرصاً بالغاً على أمن واستقرار الحرم وقاصديه، وقد كان هذا الحكم موجوداً قبل الإسلام أيضاً.

وهذا المعنى، يمكن تحصيله من خلال دراسة أسباب نزول الآية وتحليلها وعبر إحراز ملاك جعل الحكم الوارد فيها.

---

(1) حول تغليظ الدية والأحكام المتعلّقة بها، أُنظر: شفيعي، محمد ابراهيم، **قانون ديات ومقتضيات زمان**، ص 266.

ومن الأمثلة الأخرى على الأحكام المناطقية والتاريخيّة، حكم الظهار والإيلاء الوارد ذكره في سورة المجادلة الآية الثانية، وكذلك في سورة البقرة الآية 226. والظهار والإيلاء هي عادة قبلية كانت سائدة في الجزيرة العربية، ولم تكن في غيرها من المناطق، كما لم نعهد مثيلها في التاريخ. فقد كان هذا الأمر متعارفاً بين العرب، وذلك الرجل منهم كان قادراً على قطع العلاقة مع زوجته دون طلاق وبذلك تبقى زوجة لا تتمتع بحقوق الزوجية[1].

وفي إحدى هذه الحوادث والتي وصفت بأنّها أوّل ظهار في الإسلام، ظاهر رجل امرأته تحت وطأة الغضب، فجاءت المرأة إلى النبي (ص) تتضرع وتشتكي ليجد لها مخرجاً، فقال لها ما أراك إلا قد حرمت عليه، ولم أؤمر في شأنك بشيء، فأنزل الله تعالى الآية[2].

وهناك أحكام أخرى على غرار ذلك أيضاً، كالإيلاء، والتبني، وقتل الأولاد وتقديمهم قرابين للأصنام، وتفشي الزنا والفحشاء، والعصبية القبلية، ووأد البنات، والزواج بمن نكح الآباء، وأحكام العبيد وغيرها[3].

وهذا النمط من الأحكام موجود في الأخبار أكثر بكثير مما هو موجود في القرآن الكريم.

ومن هذه الأحكام ما تطوّر تبعاً لتطوّر المرحلة الزمنية التي

---

(1) انظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 5، ص 550 ـ 551.

(2) أنظر بهذا الصدد: آيتي، محمد ابراهيم، **تاريخ بيامبر اسلام**، تصحيح ابو القاسم كرجي، ص500 وأيضاً، **تفسير المراغي**، ج 28، ص 5.

(3) لمزيد من الأمثلة والآيات والمصادر التي تتناول ذلك، أُنظر: ايازي، سيد محمد علي، **فقه پژوهی قرآنی**، ص 135 ـ 138.

بدأت بعصر النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع) ثمّ الإمام الصادق (ع) واستمرّت بالتطوّر حتّى عهد الإمام الجواد (ع)، كحكم إطلاق اللحى أو حلقها، وحكم ارتداء بعض الأزياء (اللباس)، وحكم ادخار لحم الأضحية لأكثر من ثلاثة أيام في منى، والمسائل المتعلّقة بآداب المعاشرة، وأحكام المياه في ظل الظرف الاستثنائي المتمثل بالنقص الحاد للمياه في الجزيرة العربية، بالإضافة إلى وجود العادات والتقاليد الخاصّة التي تنعكس على أساليب النظافة والتطهير بالماء وعشرات المسائل الأخرى. ولو لم تكن الجزيرة العربية تعاني من النقص في المياه ولم تكن إلى جانب ذلك هناك عادات وتقاليد تحكم سلوك الناس في تلك البيئة، فلاشك في أنّ كثيراً من هذه التكاليف لم تكن لتطرح على هذا النحو وبهذا الحجم من التفاصيل.

ويمكن سحب هذا الأمر على أحكام المعاملات، والزواج والطلاق وأحكام العتق والأطعمة والأشربة.

بل يمكن القول إنّ جملة من مسائل القصاص، أفرزتها الظروف التاريخيّة والجغرافيّة الخاصة التي تحكم الجزيرة العربية[1].

إذن، من خلال الموارد المتقدّمة تتضح لنا تاريخيّة الأحكام بأجلى صورها، كما يتضح إلى جانب ذلك مدى تأثير إحراز الملاك، وتحديد موضوع الحكم على سعة الحكم أو تضييقه.

3 ـ **المكي والمدني**: من الشواهد الأخرى على تاريخيّة النصّ القرآني الكريم، تقسيم آياته وسوره إلى مكية ومدنية وما يترتّب على ذلك من فروق، تجعل كلاً من القسمين يتميّز عن صاحبه. وهذه الفروق تتمظهر في نظم وصياغة المفردات على صعيد المحتوى وعلى صعيد اللفظ. فمثلاً تتميّز الآيات والسور المكيّة بكونها أقصر

(1) المصدر نفسه، ص 180 ـ 182.

من الآيات والسور المدنية، كما تتميّز بإيقاع صوتي لا نجد مثيله في السور والآيات المدنية. يضاف إلى ذلك أنّ غالبية الأحكام موجودة في السور المدنية، في حين تمحور القسم المكي بشكل أساس حول المسائل العقائدية المتعلّقة بالتوحيد والآخرة، كما تحدث عن قصص الأنبياء والرسل والأمم السابقة، وفي المقابل، تناولت السور المدنية دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام، مع مناقشتهم وبيان انحرافهم عن العقيدة ومعالجة حركة النفاق وخلفياتها الأخلاقية والسياسية وأهدافها وظواهرها والموقف السياسي منها.

وبالرغم من كون هذا التقسيم لا يحدد بشكل واضح معالم الفرق بين القسمين المكي والمدني، إلّا إنّه يجسّد تاريخيّة النصّ القرآني؛ من جهة كونه يمثل انعكاساً لسياق التطوّر التاريخي في عصر البعثة، ذلك أنّ الآيات نزلت في مناسبات متعددة ولأغراض مختلفة، لتخفّف من الآلام ولتساعد على تحمّل المشقات ومواجهة الأزمات وتسلط الضوء على سير الأنبياء والرسل السابقين ومعاناتهم، وتكرس آليّات جديدة للحوار مع المشركين، أو تهديدهم وفي المقابل، تبشر المؤمنين وتزرع الأمل في نفوسهم نحو المستقبل. وقد طوّر القرآن الكريم نصّه ليواكب التطوّر على أرض الواقع طيلة فترة النزول. فالجمل المختصرة والسور القصار والتركيب الإيقاعي للمفردات استُبدِلَ بالآيات المفصّلة والسور الطوال، وجمل أكثر شمولاً واتساعاً في تناولها للاستدلالات والبراهين. وذلك كله يعكس حقيقة تتمثل في كون البلاغ القرآني، إنّما سيق في إطار ظرف تاريخي محدد، ولو لم يكن ذلك الظرف حاكماً لكان للسياق القرآني وجهة مختلفة.

4 ـ الناسخ والمنسوخ في الآيات القرآنيّة: يعد الناسخ والمنسوخ، شاهداً آخر على تاريخيّة الأحكام. وبحسب القائلين بوقوع

النسخ في القرآن، فإنّه ليس هناك آيات ناصّة على الأحكام المنسوخة، إذ لا يوجد في القرآن ما يرصد بالتفصيل الأحكام التي تمّ نسخها ليخبرنا ـ على سبيل المثال ـ أنّ الحكم الفلاني قد تمّ نسخه بهذا الحكم الجديد، إنّما تستشف موارد النسخ من الأخبار ومن السياقات التاريخيّة التي حددت الناسخ والمنسوخ في الآيات القرآنيّة.

وتأسيساً على ذلك، فالتدرّج في التشريع يعكس وجود واقع متغيّر، ويكشف عن حاجة المسلمين إلى تغيير في الأحكام، إذ إن الأحكام الشرعيّة أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، وطروء التغيير على حكم ما أكبر دليل على جدلية العلاقة بين المشرّع والواقع الاجتماعيّ والتاريخي المعاصر لذلك الحكم، كما أنّه دليل على عدم اتصاف جميع الأحكام بالثبات والخلود، إذ قد يكون بعض الأحكام رهين ظرف زمني أو سياق بيئي محدد.

ولذلك فإنّه قد يبدو للوهلة الأولى أنّ الخوض في الآيات المنسوخة عمل لا طائل من ورائه، إذ إنه مع التسليم بنسخ الحكم، ما الذي يحملنا على الخوض في النصّ المنسوخ؟! وقد أجاب البعض عن ذلك بقوله: إنّ بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضروريّاً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرّة أخرى[1]. وبغض النظر عما يفضي إليه هذا الدليل من كون الأحكام لم تنسخ بشكل كامل، أو أنّ «النسخ» المعهود لدى المتأخّرين يختلف عما كان معهوداً لدى المتقدّمين، إلّا أنّه بلا شك، يفيد أنّ الأحكام رهينة الظروف المحيطة بها، فإذا ما استُبدل حكمٌ بحكم آخر فهو نتيجة لتغيّر الظرف وتبدّل الموضوع. وإقرار الفقهاء بهذا الأصل يجعلهم قادرين على إدراك ملاك تغيّر الظروف ونسخ الأحكام.

---

(1) أبو زيد نصر حامد، **مفهوم النص**، ص 218.

5 ـ ذكر أسباب النزول: من القرائن الأخرى المهمّة في إطار إثبات تاريخيّة النصوص، ذكر أسباب النزول لإبراز موقع الحكم ومساره، وتحديد خصائص الموضوع ومكانته.

وبالرغم من كون الحقائق التي تعكسها أسباب النزول من خلال علوم القرآن والتفسير والحديث، لا تؤثر بتاتاً على مسألة خلود القرآن، كما لا تخصص الحكم أو تجعله محدوداً في إطار زمني معيّن، بالإضافة إلى أنّها لا تنفي بأي حال من الأحوال رسالة القرآن الشاملة، بالرغم من ذلك كله إلّا أنّها بلا شك تعكس حقيقة مهمّة، وهي أنّ هذا الكتاب السماوي لم يتجاهل نظام الأسباب والمسببات، ولا السياق الاجتماعيّ والبيئي لمتلقيه، ولا الظروف المحيطة بعصر الرسالة، فجزء مهم من النصّ القرآني كان بصدد معالجة مسائل وقعت في ذلك العصر وفي تلك البيئة، والتساؤلات التي كانت تطرح على النبي (ص). لذلك فلو اختلفت التساؤلات أو المشاكل أو الأزمات وأصبحت كالتي نواجهها اليوم على سبيل المثال، لكان للنص وجهة مختلفة. وقد ذكروا بهذا الصدد: أنّ هناك ما يقارب 460 حادثاً ـ صغيراً كان أو كبيراً ـ شكّل سبباً لنزول بعض الآيات القرآنيّة[1].

وقد ساهمت جملة من هذه الأسباب في معالجة قضايا إرشادية وتربويّة عامة تصب في صالح المجتمعات البشريّة بأسرها، في حين اختص البعض الآخر بمعالجة قضايا محدودة في إطار زمني وجغرافي معيّن. وما يعنينا هنا هو الخصوصية الزمنية والثقافية لعصر البعثة التي انعكست على الحوادث والتساؤلات والأحكام التي أشرنا إليها في ما سبق.

---

(1) حنفي، حسن، «الوحي والواقع» الإسلام والحداثة، ص 136.

والوقوف على الأبعاد التاريخيّة لأسباب النزول يتم عبر مستويين: الأول، رصد السياق النصي، والمناسبة بين الآيات في إطار الظرف المحيط بنزول الآية (اولاً)، والسياق الزمني والبيئي المرافق لتطوّر الأحكام (ثانياً). والمستوى الثاني يتمثل في رصد السياقات الاجتماعيّة والسياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية المرافقة لنزول الآية. ويدخل المستوى الأول ضمن المكّي والمدني، في حين يتم تناول المستوى الثاني في علم الأصول تحت عنوان «المناسبة بين الحكم والموضوع». بمعنى أنّ الواقع الموضوعي للتساؤل الذي أفرز الحكم، والأجواء الثقافية والاجتماعيّة المحيطة بالسائل، هي التي تسببت في ظهور مثل هذا السؤال، ومن ثمّ مثل هذا النصّ المتضمّن للحكم.

لقد سبق وتحدثنا في مطلع الكتاب عن مفهوم المناسبة (الاخالة) وقلنا بأنّها تفيد وجود صلة وقرابة بين الفرد والآخرين. فيقال: ليس بينهما مناسبة، أي لا توجد بينهما أي مشاكلة أو مقاربة. وعلى هذا الأساس فالمناسبة بين الحكم والموضوع تعني أنّ هناك مشاكلة ومقاربة بينهما، تظهر عبر الظرف التاريخي المحيط بالموضوع، كما أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع تعكس آفاق الحكم والقيود المأخوذة فيه، والظروف المحيط به؛ ولذلك ذكر ابن الحاجب أنّ المناسب: الذي تكون فيه صلاحية علة الحكم.

إذن، فأسباب النزول تعبير آخر عن تاريخيّة النصّ القرآني والتشريعيّ بصورة عامّة، لذلك فإنّ الوقوف عندها يساعد على فهم فلسفة الأحكام وإدراك جوهرها.

6 ـ إمضاء جملة من الأحكام الشرعيّة: من الشواهد الأخرى على تاريخيّة النصوص، إمضاء الشارع لجملة من الأحكام التي كانت سائدة قبل مجيء الإسلام، وقد أمضى الإسلام هذه الأحكام انطلاقاً من الواقعيّة التي يتمتّع بها.

ولا مجال هنا لاحتواء جميع هذه الأحكام ـ سواءً الفردية منها أم الاجتماعيّة ـ بالذكر، إلّا أننّا تناولناها بالتفصيل المرفد بالأمثلة والشواهد في كتابنا الموسوم بـ «فقه پژوهی قرآن في الفصل الثالث المعنون «القرآن والتاريخ»، وقد أوضحت هناك كيف أنّ الإسلام قد أمضى أحكاماً كانت سائدة قبل مجيئه، الأمر الذي يعكس واقعيته من جهة، وتاريخيّة تلك الأحكام من جهة أخرى.

والجدير ذكره في ما يخص الأحكام الاجتماعيّة (غير التعبُّدِيّة)، هو أنّ إمضاء المشرّع لها لا يعني ضرورة انحصار العمل بالحكم الممضى وحده، وإهمال غيره من الأحكام، بل يعني كونه مجزياً ومفرغاً للذمّة، فعلى سبيل المثال، كان هناك سلوك سائد في ثقافة العصر الجاهلي لدفع فدية القتل الخطإ، وهو أن تقوم عاقلة القاتل خطأً، أي أقاربه من قبل الأب، بحمل الفدية عنه، وكانوا يطلقون على ذلك بـ «دية العاقلة» ثم جاء الإسلام وأمضى هذا السلوك الإيجابي، لكن إمضاءه هذا لم يكن يعني حصر معالجة فدية الخطإ بدية العاقلة، من دون أن تكون هناك طرق أخرى بديلة، كطريق التأمين على الحياة مثلاً.

ولا يخفى أنّ حصر كافّة الأحكام الإمضائية التي تشتمل عليها الشريعة، بكتابها وسنّتها، يتطلّب جهداً بحثياً مستقلاً بحد ذاته، ودراسات نقدية تجعلنا نقف على سمة «الواقعيّة» التي يتسم بها الكثير من الأحكام الوضعيّة.

لكننا قد نكتفي هنا بعرض إجمالي لجملة من هذه الأحكام للتدليل على تاريخيتها (أولاً)، والبرهنة على تسليم النبي (ص) بدور العرف والعادة في صياغتها (ثانياً). وهذا العرف ما انفك يتغيّر ويتحوّل، حتّى أنّنا لا نملك ولو دليلاً واحداً على كون إمضاء

المشرّع محصوراً في دائرة ذلك العرف دون سواه، كي نكتفي بظواهر السياقات التشريعيّة، ونعمل بطريقة الإخباريين والسلفيين التي تتميّز بالجمود على ظاهر النصّ وتسطيح دور العقل.

مقتضيات «التاريخيّة» ودورها في فهم الشريعة

بعد أن فرغنا من الشواهد التي تؤكّد تاريخيّة النصّ القرآني الكريم، نتحدث الآن عن مقتضيات هذه التاريخيّة، ولنبدأ حديثنا عبر السؤال التالي: ما هو دور «التاريخيّة» في فهم الشريعة واستنباط الأحكام الشرعيّة؟ وما هي أوجه الصلة بينها وبين موضوع ملاكات الأحكام؟

عندما يُقال إنّ الأحكام صدرت في إطار ظرف خاص ولغة ودلالة معيّنة وفي بيئتين مختلفتين، بيئة مكة من جهة، والمدينة من جهة أخرى، أو عندما يقال إنّ لأسباب النزول دوراً محورياً في فهم الأحكام التي تخللتها الآيات القرآنيّة، فإنّ ذلك يحتم علينا الاهتمام بمقتضيات الواقع المرافق لتشريع تلك الأحكام والتركيز عليه بشدّة.

ولا شك في أنّه حين تكون اللغة، والمفاهيم الدينيّة ذات صلة بالواقع الاجتماعيّ؛ أي بمعنى أنّها مفاهيم اجتماعيّة متفاعلة مع الواقع البشري، فعندئذٍ يصبح من الضروريّ معرفة المرتكزات العرفية لتلك اللغة والوقوف على الظرف والأجواء التي قيلت فيها وتحديد الدلالات الخاصّة بها في إطار الظرف الزمني الذي صدرت فيه.

وعندما ينكر أحد ما تاريخيّة النصوص الدينيّة، فإنّه في واقع الأمر يقوم بتقويض الدلالات الخاصة التي تشتمل عليها تلك النصوص، ويحمّلها مداليل أخرى لا تحتملها إطلاقاً.

ولا يخفى أنّ تاريخيّة النصوص لا تعني عدم قدرتها ـ أي

النصوص ـ على التواصل مع العصور والأزمنة الأخرى، ولا تعني خواءها من كلّ دلالة تجريدية[1] تمكنها من مخاطبة العصور الأخرى، كما لا تعني اختصاصها بعصر دون عصر، لعدم اتصافها بالإطلاق والشمول، وإنّما المراد منها كلّ جهد تفسيري يساهم في فهم وتفسيرها اعتماداً السابقة، على آليّات الكشف عن الدلالة وإخفائها ضمن قواعد لا بدّ من مراعاتها.

من ناحية أخرى، ليست النصوص الدينيّة مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخيين والاجتماعيين[2].

فالله سبحانه لم يخضع كلامه لقوانين لغوية مختلفة عمّا تعاهد عليه الناس، بل إنه أوحى إلى أنبيائه ورسله وأمرهم أن يتحدّثوا بألسنة أقوامهم، وكما هو واضح، فإنّ المراد من «لسان القوم» ليس فقط نوعيته وكونه عربياً أو عبرياً أو..، بل يضاف إلى ذلك مستوى اللسان أيضاً، وهو أنْ يتيح للمتلقي إمكانية التواصل معه عبر مراعاة حاله ومستواه الإدراكي وبيئته المكانية والزمانية. لذلك كان هذا اللسان ـ القرآني ـ نصاً لغوياً لا يختلف عن غيره من النصوص البشريّة إلا في درجة استثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص[3].

---

(1) المراد من الدلالة التجريدية: دلالة النصّ مجرداً عن ثوبي الزمان والمكان، أو بتعبير آخر: مجرداً عن خصوصيّات العصر المساق فيه. ولا بدّ لكل مفسّر ـ الذي يقوم بتفسير القرآن والسنّة ـ وفقيه مطّلع أن يقوم بتجريد النصّ عن تلك الخصوصيّات، بغية التوفّر على جوهر الرسالة التي يحملها النص، إذ إنه من خلال إحراز ملاكات الأحكام يكون قد تمكّن من تحقيق سمة الخلود للشريعة.

(2) أبو زيد نصر حامد، **النصّ والسلطة والحقيقة**، ص 93.

(3) المصدر نفسه، ص 94.

وليس المراد من هذا الكلام غياب المنطوق الثابت للنصوص الدينيّة، كلا، فللنصوص الدينيّة منطوق ثابتاً إلّا أنّ التغيّر فيها إنّما يكون في الكشف عن اللوازم، وفي تفسير الخصوصيّات والكشف عن المستويات والطبقات المتعددة لباطن النص، وفي هذه الدائرة يكون معظم التغيّر ولذلك على الفقيه أنْ يهتم بهذا الجانب ويركز عليه عند تفسيره للنص الديني.

الأمر الآخر، هو أنّ وجود المخاطب في السياق الثقافي العربي ـ السائد قبل الإسلام ـ المنتج للنص، يطغى على وجود المتكلّم فيه. ولذلك فإنّ محور التركيز في دلالة النصّ القرآني غالباً هو المتلقي. وبما أنّ القرآن مرتبط بهذه الثقافة، من الطبيعي أنْ تكون طبيعة النصّ الوارد فيه تعتمد بشكل كبير على سياق التخاطب بكافّة سماته وخصوصيّاته.

وتتجلّى معالم سياق التخاطب الذي يعتمد عليه النصّ القرآني بشكل واضح عبر كثرة استخدام حروف النداء فيه، سواء أكان المخاطب هو الناس بصورة عامة، كـ «يا أيها الناس» و«يا بني آدم» أو المؤمنين كـ «يا أيها الذين آمنوا» أو الكافرين كـ «يا أيها الكافرون» أو أهل الكتاب، أو كان المخاطب شخصاً بعينه كـ «يا أيها النبي» و«يا أيها الرسول».

وهنا لو ظهر شخص وادعى أنْ محور التركيز في النصّ القرآني هو المتكلم وليس المتلقي، وأراد القيام بتفسير النصّ انطلاقاً من كون لغة الوحي، لغة عامة وشاملة، فإنّه في واقع الأمر يتجنّى على طبيعة النصّ ويقوّض دوره المتفاعل مع الواقع[1].

---

(1) أنظر بهذا الصدد: أبو زيد نصر حامد، «آليات القراءة» ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة نقد ونظر، العدد 12، ص 413. ولا بدّ هنا من التنويه إلى أنّ =

أمّا بالنسبة لدور «التاريخيّة» وتأثيرها على موضوع ملاكات الأحكام، فكما سيتضح في ما بعد، إنّ أبرز مسألة في ما يتعلّق بواقعيّة الأحكام، هي تجريدها من الخصوصيّات والظروف التي تعتريها وتحديد المناسبات المنوطة بها. وهذه العمليّة مفيدة (أولاً) من الناحية الإيجابيّة، إذ إنه من خلالها تتضح الأمور التي تشكّل مصب اهتمام الشريعة، والتي ستؤثر بدورها على تعميم الملاك، و(ثانياً) من الناحية السلبيّة، كي تتضح عبرها الظروف والخصوصيّات المأخوذة في الموضوع، والتي تسبّبت في تغيّره بمرور الزمن.

إحراز الملاك أو عمليّة تجريد الأحكام التاريخيّة

بعد أن تناولنا تاريخيّة الأحكام وسلمنا بها، نصل إلى ما يعد معياراً للفصل بين الأحكام الأبدية وغير الأبدية، والأحكام الثابتة والمتغيّرة.

وإنّما أقحمنا هذا البحث هنا، محاولة منّا لاستقطاب الأنظار تجاهه، كونه يمثل أحد المباني المعتمدة في إحراز الملاكات، ولنثبت من خلاله أيضاً، أنّ الأحكام الواردة في الكتب والمصنّفات الفقهيّة ليست جميعها أحكاماً مفارقة للتاريخ، بل هناك ما هو خاضع لظروف وعوامل زمنية ومكانية محدّدة، لذلك فإنّ تجريد الأحكام من هذه العوامل والوصول إلى كنهها وجوهرها، إلى جانب إحراز الملاكات، سيساهم في تكريس معايير ثابتة للأحكام التي يراد تعميمها.

= لسياق التخاطب مفهومان: الأول، يعني أنّ فهم النصّ يرتكز على المخاطب (المتلقي) بدلاً عن المتكلم. والثاني، يعني أنّ لغة النص، لغة خطابية. ومرادنا من سياق التخاطب هو الأول دون الثاني. أُنظر بهذا الصدد: مجلة جامعة قم، العلوم الإنسانية (دانشگاه قم علوم انسانى)، العدد 4، ص 193، نقد الكاتب حول خطابية النصّ القرآني.

ولا يمكن الوقوف على إطلاق هذه الأحكام إلّا بعد إدراك الظرف التاريخي والثقافي للمخاطب بها، والتعرّف على واقعه المعاشي وتفاصيل حياته والأبعاد البيئية والنفسية المحيطة به، ومن ثم يصار إلى دراسة الأحكام ضمن هذا الإطار.

ومن هنا، كلّما كان وعي الفقيه أو المفسر بالظرف التاريخي المرافق لنزول النصّ الديني أكبر، كلّما كان حكمه أقرب إلى روح الشريعة.

ولا يخفى أنّ إحراز ملاك الحكم والتوفر على معيار ومناط تشريعه، يساعد الفقيه على إدراك جوهر الحكم، فعلى سبيل المثال: دلّت نصوص كثيرة واردة عن النبي (ص) والأئمة (ع) على أهميّة الإكثار في الولد وحثّت على ذلك كثيراً، لكن، بطبيعة الحال، لا يمكن أخذ هذه النصوص، بما تتضمنه من حثّ وتشجيع، على إطلاقها وتجاوز العوامل المؤثرة في هذا المضمار، كتصاعد حدّة الوفيات لدى الأطفال، والحروب، والمشاكل الصحيّة والعلاجية وتراجع النمو السكاني، وأهميّة العامل السكاني للمسلمين في مواجهتهم للقوى الأخرى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يمكن في هذا الإطار تجاهل الأزمات التي نواجهها اليوم كأزمة السكن بالنسبة للأسر الفقيرة، وأزمة التعليم والتربية، والبطالة والزواج وملء الشواغر وأوقات الفراغ وعشرات المشاكل الأخرى.

إذن فالذي يمكن استخلاصه من مجموع هذه الأحاديث ومن خلال عمليّة تجريد الأحكام «التاريخيّة»، هو مراعاة التناسب بين الإمكانات المتاحة للأسرة والمجتمع من جهة، وبين عمليّة التكاثر من جهة أخرى.

بناءً على ذلك، فمن تمعّن في جوهر هذه الأخبار وكنهها، أمكنه أنْ يدرك أنّ النمو السكاني ليس مطلوباً ولا يشكّل عاملاً

يباهي به النبي (ص) باقي الأمم[1] في جميع الأحوال. فالمستوى الكمي لا يكون قيّماً إلّا في حال كان المستوى الكيفي مرتفعاً، وعليه، فلو كان الواقع الإسلامي يضج بالفقراء والمتخلفين، فما قيمة الإكثار في الولد؟ وهل يا ترى سيباهي النبي (ص) باقي الأمم بمجاميع متخلّفة اتكالية تكاد تعتمد على الآخرين في كلّ شيء!

إنّ الدول الإسلامية تشهد اليوم نمواً سكانياً كبيراً يشكّل الشباب معظمه، وبالتالي فهو يتطلّب ثروة وطنية هائلة كي تلبّي حاجته في مجال التعليم والعمل والزواج والسكن والتنمية التقنية والتكنولوجية وغيرها. وفي حال لم تجد هذه الدول حلاً لذلك فستكون هناك ثغرة كبيرة في الخطط والبرامج التنموية لا يمكن سدّها إلّا عبر استثمارات وطنية مضاعفة.

وانطلاقاً من هذه الصورة، هل يسعنا بعد ذلك القول: إنّ الدعوة إلى التكاثر، دعوة تنسجم مع واقع العصر النبوي، وهي إذن تنسجم مع واقعنا أيضاً، إذ لا يوجد فرق جوهري بين عصرنا والعصر النبوي على الصعيدين الاجتماعيّ والاقتصادي[2]؟

إنّ تراثنا الحديثي والفقهيّ مليء بمثل هذه الأحكام، وهي بطبيعة الحال تتطلّب دراسات وبحوثاً مستقلّة تُعقد خصيصاً لها، ولا شك في أنّ الاهتمام بتاريخيّة الأحكام، يرشدنا إلى الأهداف والمقاصد الأساسية للأحكام ويأخذ بنا نحو الكشف عن الملاكات وإحرازها.

---

(1) إشارة إلى الحديث النبوي القائل: **إني أباهي بكم الأمم**. أنظر: **وسائل الشيعة**، ج 20، الباب 16.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذا البحث، أنظر كتابنا المعنون «**اسلام وتنظيم خانواده**» وتحديداً عملية الجمع بين الروايات والسياق التاريخي المرافق لها، في الصفحات: 24، 63، 118، 122.

شبهات وردود حول «التاريخيّة»

لقد أثار موضوع تاريخيّة النصوص الدينيّة، وعلى الخصوص مسألة تاريخيّة النصّ القرآني الكريم، شعوراً بالقلق لدى العديد من الباحثين، وذلك لما قد يترتب عليه من سوء فهم يفضي إلى الاعتقاد بعدم ثبات أي حكم من الأحكام.

ولتحديد آفاق هذا المفهوم وبلورة فهم صحيح عنه، نجد أنه من الضروريّ استعراض عدد من الشبهات التي أسهمت في تكوين صورة مغلوطة وأوجدت سوء فهم عن هذا الموضوع، وسيتضح من خلال عرض هذه الشبهات والرد عليها ما إذا كان هاجس القلق الذي انتاب البعض إزاء مسألة «التاريخيّة» مبرراً أم لا؟

1 ـ الشبهة الأولى: يتفرّع على القول بالتاريخيّة، تقويض دلالة النصّ القرآني على العموم، وبالتالي قد يذهب البعض نتيجة هذا القول إلى الاعتقاد بأنّ دور القرآن ينحصر في معالجة قضايا وأحداث تاريخيّة قديمة، كما أنّ نصوصه لا تخدم سوى الباحثين في مجال الكشف عن المجهول، عبر تحليل الوثائق التاريخيّة والتنقيب في التراث.

ولا بدّ أنْ نقول بصدد الإجابة عن هذه الشبهة: إنّ تاريخيّة النصوص الدينيّة تتمحور، فقط وفقط، حول معرفة السياقات التاريخيّة والبيئية والثقافية المرافقة لعصر النزول، بالإضافة إلى الظروف المحيطة بصدور الأحكام، ولذلك فإنّ مثل هذه المسائل لا تحط من شأن الكتاب ولا تقوض طابعه المصدري بأي حال من الأحوال. ومن الطبيعي أنْ يكون القرآن الكريم قد نزل على طائفة من المخاطبين، تختلف عن مخاطبي الأعصار والأزمنة اللاحقة، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون قد أخذ بنظر الاعتبار الظروف النفسية

والبيئية لمخاطبيه، لكن من الواضح أنّ ذلك لا يعني إطلاقاً أنْ تكون المضامين القرآنيّة مختصة بأهل ذلك الزمان من دون أنْ يكون لغيرهم نصيب فيها، ولا أنْ تكون القصص القرآنيّة وأخبار الآخرة وذكر المسائل الغيبية والأحكام الشرعيّة قد استهدفتهم بالحث والتشجيع وميّزت لهم مصالحهم من مفاسدهم.

إنّ الدلالة اللغوية للقرآن تحكمها قواعد وقوانين خاصّة، إلّا أنّ وجود تلك القواعد لا يعني عدم إمكانية قراءة النصّ القرآني والتعاطي معه. فالنصوص الأدبية والعرفانية، وخصوصاً مقطوعات الشعر القديم الذي مرّ عليه زمن طويل، لا تزال إلى يومنا هذا قادرة على التواصل مع المتلقي والقارئ. فعلى سبيل المثال، لو جئنا إلى «مثنوي» جلال الدين الرومي أو إلى ديوان حافظ لوجدنا أنّهما وبعد قرون من الزمن ما زالا يبهران الشرّاح والمفسّرين لهما ويمنحان القارئ الكثير والكثير من المعارف القيّمة.

فإذا كان هذا هو حال النصوص التي أفرزتها مخيلة البشر، فهل من المعقول أن يكون النصّ الديني الذي ثبت اتصاله بالوحي، وتبلوره نتيجة التواصل بين الإنسان الكامل وخالقه، عاجزاً عن التواصل المفهومي مع مخاطبيه.

2 ـ **الشبهة الثانية**: تتلخّص في أنّ الإصرار على وصف النصّ القرآني بالنصّ البشري وإبدائه ذا بعدين، يفقده قدسيته ويقضي على طابعه الإلهي.

وفي مقام الرد على هذه الشبهة لا بدّ من أنْ نلفت إلى أنّ قدسيّة القرآن الكريم لا تحصل عبر إعطاء تفسير ميتافيزيقي لكيفية دلالة الألفاظ القرآنيّة على معانيها، وبالتالي نتجاهل حقيقة أنّ كلّ نص أو كتاب مهما كان مستواه، لا يمكنه إيصال رسالته وفحواه إلّا من خلال التواصل مع متلقيه، عبر مفردات يفهمها ويتداولها المتلقي

نفسه، ضمن سياق بيئته وظروفه، وقد كرّس نبينا (ص) هذا المعنى عبر قوله الذي كرّره أكثر من مرّة: **نحن معاشر الأنبياء أُمرنا أنْ نكلّم الناس على قدر عقولهم**[1].

إذن فالقرآن استخدم مفردات ومفاهيم كانت متداولة في ذلك المجتمع ومعهودة ومألوفة لدى أفراده وعلى حد مستوى فهمهم. ولذلك فإنّ التواصل كان قائماً بين المتكلم والمتلقّي، ولم تكن هناك فجوات أو مسافات بينهما على مستوى الفهم. بينما نجد أنّ البون أصبح اليوم شاسعاً بين النصّ الديني ومتلقيه، فهناك قرائن كثيرة كامنة بين ما هو «دال» وبين ما هو «مدلول» تتطلّب جهداً علمياً حثيثاً لاستكشافها.

ومهما يكن من أمر، فمن الضروريّ أن لا ننسى بأنّ دلالة اللفظ على معناه المحدد من الأمور الارتكازية الراجعة للوضع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالتاريخيّة تفيد أنّ النصّ منتوج ثقافي، قيل في سياق محدد، لكن ذلك لا يعني عدم احتوائه على رسالة عامة وشاملة تكون سارية على باقي العصور والأجيال.

ولا شك في أنّ القرآن الكريم يحمل مثل هذه الصفة، عندما يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: 90]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [النساء: 135]، ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ﴾ [الحجرات: 10] ومئات الآيات الأخرى التي تشتمل على تعاليم كلية ترشد الناس، في كلّ عصر وزمان، لما فيه صلاح أمرهم.

3 ـ في سياق الشبهة السابقة، هناك مسألة قد ترد إلى الذهن،

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، كتاب العقل والجهل، ص 23، ح 25؛ والغزالي، أبو حامد، **إحياء العلوم**، ج 1، ص 44.

وهي أنّ الدمج بين القرآن والتاريخ، والاستعانة بالمناهج الوضعيّة العامة في الفهم والتحليل، والتركيز على الأبعاد المختلفة للكلام ومداليله، قد يؤدي إلى شبهة تجريد القرآن من إعجازه، إذ إنّ وجود البعد الإنساني والتركيز عليه، يقوّض جانب التحدّي الذي هو أحد جوانب الإعجاز في القرآن الكريم؟

لكن هذا الإشكال يرتفع بأدنى تأمّل، إذ إنّ محور الإعجاز القرآني يتمثّل في التفوق اللغوي والبلاغي مضافاً إليه وجود الرسالة الخالدة، وأوّل مرحلة من مراحل التحدّي تمثّلت بالتحدّي الأدبي والبلاغي، لكنّ المرحلة الأخرى ركّزت على التحدّي المعنوي المتمثّل في الدعوة إلى إيجاد سبل للهداية والإرشاد المعنوي والتأثير الروحي. لذلك فإنّ معيار الإعجاز القرآني بدأ عبر مقارنته بالنصوص الأدبية والشعرية للعصر الجاهلي وبالجهود والنتاجات الأرضية، ومن ثمّ تحوّل إلى الأوجه الأخرى من التحدّي.

إذن، فالخوف من عواقب التمسك بالتاريخيّة، والخشية مما قد يفضي إليه القول بواقعيّة النصّ القرآني، من عدم خلود النصّ وشموله، والحط من قدسيته ـ وقد تقدمت الإجابة عن ذلك كله ـ يجب أنْ لا يفضيان إلى إهمال قواعد تكوين النص، أو تجاهل السياق التاريخي والبيئي المحيط به.

وعليه، من الضروريّ عند استنباط الأحكام أنْ تؤخذ هذه العناصر المحورية بنظر الاعتبار، وهي الوصف البشري للّغة، وتاريخيتها.

فالاهتمام بعنصر التاريخيّة عند التعاطي مع النص، يعمل على إحياء النصّ ومنح الرسالة التي يحملها أي كتاب من الكتب فاعلية وحركة مستمرتين، كما يقوم بجعل الرسالة تنسلخ عن جلدها السابق القديم لتتمظهر طريّة في الزمن الحاضر.

6

الاجتهاد المبني على الغايات والمقاصد

من جملة الأسئلة المطروحة في باب الاستنباط عبر النصوص التشريعيّة سؤال: هل يعتمد المنهج المتبع في هذا النمط من الاجتهاد على غايات الأحكام؟ وبتعبير آخر، هل يتم تقييم الحكم وفقاً لإحراز ملاكه ومقصده وتحليل غاياته؟ ولنقل: بالالتفات إلى روح الحكم ومقصده النهائي؟ أم يتم التقييم وفقاً لظاهر النصّ وهيئة الحكم الشرعي فقط؟

وفي إطار نمط محدد من الأحكام، يمكن طرح السؤال بنحو آخر، فيقال: هل شُرّع الفقه من أجل الثواب الأخروي وللفوز بالحياة الأخرى فقط؟ أم لأجل غايات تترتّب آثارها على هذه الدنيا؟ فإنْ قلنا بأنّه شُرّع للآخرة، ولا فاعلية له على مستوى الحياة الدنيا، فهل نحن ملزمون حينئذٍ بالامتثال أيضاً؟ وهل نحن مكلّفون بالظاهر؟ وغاية التكاليف هي الثواب الأخروي المحض وليس الثمرة المترتبة على التكليف نفسه في هذه الدنيا؟ وفي حال قلنا إنّ الأحكام مزدوجة الغاية، أي لوحظ فيها إلى جانب الثواب الأخروي، الأثر

الذي يظهر مردوده في هذه الدنيا، فحينئذٍ لو فقد أحد الطرفين، بات الحكم غير تام، وبالتالي لم يبق مبرر للاجتهاد المبني على غايات الأحكام؟

وبعبارة ثانية: هل تقوم الشريعة من خلال ما تضعه من أحكام، بمعالجة المشاكل معالجة محتوائية أم ظاهرية؟ أم كلا الأمرين؟ أو لا هذا ولا ذاك، وإنّما يختلف الأمر في العبادات عنه في المعاملات؟

لا شكّ في أنّ مردود الأحكام العبادية كالصلاة والصوم والزكاة والحج هو مردود أخروي، وذلك لما يترتب عليها من ثواب ونتائج روحية سامية جداً، وإلى جانب ذلك فإنّ لها مردوداً دنيوياً كبيراً ومهمّاً أيضاً. وبخلافها الأحكام المعاملاتية المتمثلة بالبيع والشراء والإجارة والرهن والشركة والوصيّة والزواج والطلاق والحدود والديات و..الخ، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال بصدد مردودها الأخروي، هو أنّ مثل هذا المردود ليس مردوداً مباشراً، هذا إنْ لم نقل بعدم وجوده بتاتاً، إذ إنّ الغاية منها معالجة المشاكل وإصلاح العلاقات وتنظيم حياة الإنسان، أمّا تدخّل الدين وإبداء رأيه فيها، فالغرض منه تحقيق أهداف الرسالة الإلهيّة وغاياتها ليس إلّا.

ولا معنى للقول: إنّنا في خصوص هذا النمط من الأحكام، نتعبّد بالظاهر ونترك النتائج المترتبة عليها جانباً، فمثلاً، احتوى الفقه على العديد من الأحكام التفصيلية المتعلّقة بكتب الضلال[1]، وقد جاء فيها حرمة الاحتفاظ بهذا النوع من الكتب، بل وضرورة إحراقها أو إتلافها. ويدلّ عليه ـ بحسب الفقهاء ـ وجوب قطع مادة الفساد،

---

(1) أنظر بهذا الصدد، الشيخ الأنصاري، **المكاسب المحرمة** (الطبعة الحجرية) ص 29.

والأمر بالاجتناب عن قول الزور، والذم المستفاد من قوله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

فلو تجاهلنا هذه الملاكات وتمسكنا بأصل الحكم، فمن الواضح أنّ المقصود النهائي والغاية المترتبة على الحكم لم تؤخذ بنظر الاعتبار، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن ندعي أنّ الشارع لم يكن يستهدف من خلال تشريعه لهذه الأحكام إيجاد حلول مناسبة لهذه المشكلة، وإنّما كان هدفه الوحيد الثواب الأخروي فحسب.

وعليه، فلو أدّى منع هذه الكتب أو إتلافها إلى نتائج عكسيّة، تتمثّل في اتساع رقعة انتشارها وزيادة الطلب عليها والحرص على اقتنائها وتحوّلها إلى رموز فكرية مضطهدة - وبغض النظر عنّ حقيقة كتب الضلال وماهيتها - فمن الواضح ما سيؤول إليه تطبيق مثل هذه الأحكام.

ولا يخفى أنّ هذا البحث هو أحد المباني المهمّة لملاكات الأحكام، إذ لا يمكن لنا إحراز الملاك إلّا في حال قلنا إنّ النصوص الدينيّة إلى جانب حرصها على ظواهر الشريعة، ناظرة إلى غايات الأحكام أيضاً، وأمّا لو تجاهل الفقيه مقاصد الحكم، فهو في واقع الأمر قد تجاهل روح الحكم وفحواه.

ولو كان للفقه مردود أخروي فقط، ولم تكن له غايات دنيوية، فمعنى ذلك أنّ الإسلام قد تجاهل مصير الإنسان في هذه الدنيا. وبالتالي سوف لن يعبأ الفقيه بالنتائج والآثار المترتبة على الأحكام التي يصدرها، إذ إن ملاك الفقاهة بالنسبة له هو أنْ يكون مفتياً ومصدراً للأحكام، حتّى لو لم تكن هذه الأحكام مثمرة.

ونظراً لوضوح هذا البحث، وانطلاقاً من المعايير الفاعلة التي

اعتمدها الفقهاء لإحراز الملاكات في هذه المجموعة من الأبواب الفقهيّة، فإنّنا لن نجد مبرراً يدعونا إلى مزيد من التفصيل حولها، لكن الذي نجده مهمّا هنا، هو الدعوة لإعادة النظر في هذا النمط من الأحكام وتوسيعها بشكل فاعل.

الصلة بين مقاصد الأحكام وظواهرها

سنتحدث عن طبيعة العلاقة بين مقاصد الأحكام وظواهرها، انطلاقاً ممّا جاء على لسان العلماء الذين خاضوا، من قبلنا، غمار هذا الموضوع. فقد ذكروا أنّ العلاقة بين مقاصد الأوامر والنواهي الشرعيّة وبين ظاهرها، هي علاقة القشور باللباب. والعلماء صنفان، فمنهم من يركّز على القشور أي ظواهر التكاليف، ويُغفِل مقاصدها، وبالتالي فهو يتمسك بالقشر ويهمل الثمرة. وفي المقابل، هناك من يجد أنّ المقاصد هي أم التكاليف وأصلها، وأمّا القشور والظواهر، فهي بمثابة الطريق أو المقدّمة للوصول إلى اللباب، وقد ذهب هؤلاء إلى أنّه، وبمجرّد الوصول إلى الثمرة وإدراكها، فلن يكون هناك حاجة إلى القشور والظواهر، وبالتالي لا بدّ من إقصائها جانباً. وفي حال لم يكن للقشور ثمار، فلا قيمة لتلك القشور.

وقد كان هذا البحث مثار جدل كبير بين فقهائنا المتقدّمين.

فمن جملة ما أورده الفقهاء والمتكلّمون على المتصوّفة، هو أنّهم فرّقوا بين الحقيقة والشريعة، وتركوا العمل بالظاهر، وادعوا أنّهم أصحاب الحقيقة، بينما الفقهاء أصحاب الظاهر.

ومن جملة ما أورده المتصوفة على الفقهاء ـ في المقابل ـ هو جمودهم على الظاهر وإغفالهم الحقيقة[1].

---

(1) زرين كوب، عبد الحسين، **ارزش ميراث صوفيه**، ص 161 ـ 162.

وعليه، فهناك الكثير والكثير من الأحكام التي فقدت خاصيتها وجوهرها وأصبحت نصوصاً مجرّدة، لا الفقيه يعلم لماذا وجبت أو حرّمت، ولا الناس تدري لماذا يجب عليهم امتثالها أو الانتهاء عنها.

وممّن تنبّه إلى هذه الإشكالية، السيد حيدر الآملي، وعدد من العرفاء المتنسكين؛ إذ ذكروا في مقام **الجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة**: أنّ من الواجب الجمع بين الثلاث جميعاً[1].

ومهما يكن من أمر، فالذي يمكن قوله في هذا الصدد، هو أن القشور والظواهر هي التي توصلنا إلى اللباب، وهذا اللباب هو جوهر التكليف وحقيقته، ومن غير الممكن التمسك باللباب وإغفال القشور، أو التمسّك بالمقاصد والغايات وإغفال الظواهر، فعلى سبيل المثال: للصلاة دور أو غاية تتمثّل في إيصال العبد إلى معبوده، لكن، من غير الممكن أنّ يترك العبد الصلاة بعد أن تحققت الغاية ويصل إلى معبوده عبرها. كما ليس من الضروريّ أن تعكس صحّة شكل الأداء، امتثال حقيقة التكليف.

من هنا فإنّ القشور بالنسبة لبعض التكاليف الإلهيّة بمثابة الصائن لها، وبالتالي فإنّ انتفاءها يعني انتفاء اللباب، ومن الواضح أنّ القشر من غير لباب لا قيمة له.

إذن، فبالرغم من إن «الظاهر» قد يبدو متقدّماً من حيث الرتبة، إلّا أنّه لا يغادر دوره كخادم وصائن وحفيظ على اللباب.

ولاشكّ في أنّ فاعلية الشريعة واستمرار عطائها مرتهن بظواهر

---

(1) انظر بهذا الصدد: الآملي، السيد حيدر، **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، تصحيح: محمد خواجوي.

النصوص والأحكام، وتجاهل ذلك الظاهر يعني تقويض دور الشريعة وإفراغ محتواها وصدّ الناس عن نيل أهدافها وغاياتها، وفي المقابل، فإنّ التركيز على الظاهر وتجاهل اللباب يجرّد الظاهر من محتواه ويجعله اسماً من غير مسمّى.

إذن، فكما لآداب العبادات قيمة وأهميّة بالغة، كذلك الحال بالنسبة لغاياتها ومقاصدها.

بناءً على ذلك من الضروريّ التركيز على كلا الأمرين في الأحكام التعبُّدِيّة، والتركيز على المقاصد والملاكات في الأحكام غير التعبُّدِيّة.

المقاصد والمصالح لدى المسيحية

أمام جميع الإخفاقات التي مُنِي بها العالم المسيحي في مجال تدوين الثقافة التشريعيّة، ظهر في القرون القليلة الماضية عدد من المشاريع التي حاولت النهوض بهذا الأمر عبر الخوض في مقاصد الأحكام وغاياتها. وقد بدأت هذه المحاولات بعد عهد الإصلاح الديني الذي شهده عصر النهضة في القارة الأوروبية.

وقد أوجدت نهضة الإصلاح الديني تحوّلات كبيرة على صعيد «اللاهوت» في الديانة المسيحية، كان من أبرزها تكريس الدراسات والبحوث حول مقاصد الأحكام. وقد مهّدت هذه النهضة الطريق لقراءة عقلانية لكل ما تموضع خلف جدار القدسيّة، من الأحكام.

وكان من بين الشعارات التي أطلقت إبّان فترة الإصلاح، والتي استهدفت الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية، شعار: «ديننا عقلنا» وقد تبناه كلّ من القديس أنسلم (م 1109 م) وكريتوس وراجر بيكن (م 1294 م). وكانت الغاية الأساس التي يبتغيها أمثال

هذا النمط من رجال الدين، هو أنْ تتمحور القواعد والقوانين التشريعيّة كافّة حول الإنسان والمصلحة الإنسانية.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، يصبح من الممكن إرساء نوع من المعرفة العقلانية (أو الوضعيّة)، يتم عبرها استخراج الأحكام ليس من النصوص التراثية، وإنّما من خلال أسس تشريعيّة تنطلق من الفلسفة الأساس للأحكام، والتي تعني المصالح والقيم الإنسانية العامة.

وبذلك يصبح بإمكان الشريعة الوضعيّة أن تحل محلّ الشريعة السماوية.

طبعاً، كان هناك عدد من الفلاسفة أقلّ تطرّفاً من رواد الاتجاه السابق، فقد كان يرى هؤلاء أنّ القيم الإنسانية والوضعيّة لا بدّ أن تصاغ من خلال النصوص السماوية، وعبر مراحل متعددة من تنقيح المناطات. ومن هنا، لم يغفلوا الشريعة، وإنّما استعانوا بها لمبتغياتهم. ومن بين هؤلاء **جان لوك** الذي ذهب في بعض أعماله التي كتبها حول عقلانية الإنجيل إلى ضرورة أن تعتمد الركائز الأساس للشريعة على نمط من العقلانية، يدور مدار المصلحة الإنسانية العامة. كما أنّ هوبز (1588 ـ 1679 م) هو الآخر صرّح بأهميّة العقل ودوره في استنطاق الإنجيل الصامت.

لقد كان دخول عنصر المصلحة في صميم الجهاز الفقهيّ بمثابة عامل مؤثّر ومسرّع في تحوّله إلى نظام تشريعيّ عرفي، وقد انعكس هذا الأمر على اللاهوت البروتستانتي[1].

---

(1) صالح بور، جهانگير، **«فرآيند عرفي شدن شريعت مسيح»**، مجلة كيان، العدد: 31.

أمّا بالنسبة للإسلام، وتحديداً العالَم السنّي، فإنّه وبالرغم من قربه من الأنظمة الحاكمة، وبالتالي تفاعله مع الواقع بكافّة مشاكله وأزماته، والتي حتمت عليه القيام بإيجاد تشريعات وضعيّة لمعالجة تلك الأزمات والمشاكل، فإنّ مثل هذه النهضة لم يسبق أن حدثت فيه من قبل.

وكما هو واضح فإنّه لا يمكن مقارنة ما هو موجود في نصوص الكتاب والسنّة من المباني والقواعد الواضحة لمقاصد الأحكام وملاكاتها، مع ما هو موجود في العهدين، القديم والجديد، يضاف إلى ذلك أنّ توظيف المقاصد في الأحكام التعبُّدِيّة أمر غير ممكن كما هو في الأحكام المعاملاتية التي يتيسّر فيها توظيف الملاكات، ويمكن رصد مثل ذلك التوظيف، بل مثل تلك الحركة في الأحكام المعاملاتية الكثيرة التي افتى بها فقهاؤنا.

الأمر الآخر، هو أنّ توظيف المقاصد لا يكون مجدياً أو باعثاً على الاطمئنان إلّا أنْ يكون مستنداً إلى النصوص ومستفاداً منها، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال التحوّل إلى الظاهرية أو الإخبارية، إنّما هو إفراز طبيعي لواقع المقاصد والمصالح والعلل التي يوجد معظمها في ثنايا النصوص التشريعيّة، والتي تتطلّب جهداً حثيثاً للكشف عنها وإبرازها.

الصلة بين المقاصد وفلسفة الفقه

قبل كلّ شيء لنتساءل: هل بإمكاننا الكشف عن مقاصد الشريعة؟ وهذا السؤال المهم والأساس يعود إلى سؤال آخر وهو، هل كشف الدين عن مقاصده وبيّنها أم لا؟ وفي حال لم يبيّنها، هل يجوز لنا إبراز ما لم يكشف عنه الدين؟ وهل رسم الدين لنا طريقاً نتمكّن عبره من الكشف عن المقاصد؟ ثم لو تسنّى لنا ذلك، ففي

المرحلة اللاحقة، هل يسعنا ترتيب المقاصد التي تمّ الكشف عنها بحسب الأولويّة؟ وفي حال تعارضت المقاصد في ما بينها، فلمن أولويّة التقديم؟ وهل يمكن تقسيم المقاصد إلى أصلية وغير أصيلة، ليمكن بالتالي الترجيح بينها في مقام التعارض؟ فمثلاً لو حصل التعارض بين حفظ النظام وبين العدالة، أو بين صون الدماء وبين حفظ النظام، أو بين إقرار الأمن العام والحيثية الاجتماعيّة للأشخاص، أو بين الحرية الفردية وفرض العدالة، أو بين الحرية والرفاه والاستقرار، أو بين إقرار الأمن والعدالة، أو بين مراعاة القيم وبين العدالة.. إلى غير ذلك من التعارضات التي يمكن أن تحصل، ففي مثل هذه الحالة، ما هو تكليفنا إزاء مثل هذه التعارضات؟ ولمن الأولوية؟ وما هي المعايير التي يتم وفقها تقديم أحد المتعارضين على الآخر؟

وبالرغم من أنّ هذه المسائل تبحث في حقل مقاصد الشريعة، إلّا أنّها تمثّل أيضاً التساؤلات الأساس لفلسفة الفقه، وبالتالي فالإجابة عنها تعد من أولويات هذا الموضوع. وقد سبق أنْ ذكرنا في أوّل البحث وتحديداً عند حديثنا عن أوّل مبنى من مباني ملاكات الأحكام: أنّ الأحكام وليدة مصالح ومفاسد محدّدة، وقد صرّحت الشريعة ببعضها، الأمر الذي أتاح إمكانية الإفادة منها، عبر طرق عقليّة قطعيّة تقدّم الحديث عنها. فإذا كانت الشريعة قد كشفت بعضاً من المصالح والمفاسد، فهل يجوز لنا بدورنا كمجتهدين الكشف عنها والتعاطي معها؟

من الواضح أنّه لو كان تحديد الغايات والمقاصد لهذا النمط من الأحكام يعتمد على نوع من العقلانية وحساب المنفعة، يضاف إلى ذلك أنّها كانت ذات أثر دنيوي، فما المانع من الكشف عنها؟ خصوصاً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الأحكام إنّما شُرّعت لتكون وسيلة لأهداف وغايات معيّنة، وهي ما نعبّر عنه بمصالح المكلّفين،

وليس هناك من قاعدة محدّدة تحكمها. إذن، فلا يوجد أي سبب يمنعنا من الكشف عنها.

ولا يخفى أنّ المنهج المتبع في الكشف عن تلك الأهداف إمّا يعتمد التحليل العلمي أو الأصوليّ (المستند إلى النص)، أو يعتمد على التمسّك بالأصل الروحي والمعنوي العام الذي يؤمّن تحقيق تلك الأهداف عن طريق تطبيق الحكم، ليجعل العقل قادراً على إدراكها والقطع بها.

بناءً على ذلك نقول إنّه بالبرغم من كون تلك الأهداف والغايات خارجة عن دائرة منطوق النص، إلّا أنّ استنادها إليه، أي إلى النصّ وإلى علامات الحكم، يجعلها قطعيّة، فمثلاً، ذكروا في كتاب القضاء: أنّ علم القاضي حجّة، وحكمه نافذ بمجرّد النطق به. لكننا لو جئنا إلى الواقع لوجدنا أنّ القضاة كثيراً ما يخطئون ويحكمون خلافاً للواقع، ولذلك استُدرك هذا الأمر في وقتنا الحاضر لتجنّب الأحكام الخاطئة، فأُقرّ وجود قاضيين، يقوم الأوّل بإنشاء الحكم، ثمّ وفي مرحلة الاستئناف يقوم الثاني بمتابعة ذلك الحكم، بغية إعادة النظر فيه وليصدر في النهاية حكماً غير قطعي في المسألة، معنى ذلك أنّ حكم القاضي الأول لن يكون نافذاً، وبالتالي فإنّ علمه وحكمه لن يكون قطعياً بعدئذٍ.

فهنا وانطلاقاً من الرؤية العلميّة والمصلحة المنظورة من تطبيق العدالة، نصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الغرض من جعل الحجيّة لعلم القاضي هو تحقيق العدالة، وبما أنّ الصورة الثانية ستكون أقرب إلى تحقيق العدالة من الصورة الأولى، فستتحوّل من الحكم الأول ونلجأ إلى الحكم الثاني، كجدوى قضائية متفوقة في إحراز الحقيقة، كما أنّه من المحتمل ـ أيضاً ـ أنْ يكون الغرض من تقديم الحكم الثاني على الأوّل رعاية المصلحة وموافقة طرفي الدعوى.

بالإضافة إلى ذلك فلو كان هناك أكثر من قاضٍ في مدينة واحدة ونطق كل منهم بحكم مختلف إزاء جريمة واحدة، فإنّه وبالرغم من كون علم كلّ واحد من هؤلاء القضاة حجّة بحد ذاته ونافذ أيضاً، إلّا أنّ صدورهم عن أحكام مختلفة إزاء موضوع واحد سيزيد الأمر تعقيداً وسيعرّض الجهاز القضائي للهتك وسيقوّض ثقة الناس به، وبالتالي سوف لن تأخذ العدالة مجراها.

وعليه فإنّ الحفاظ على العدالة ومراعاة المصلحة العامة، يحتم علينا إيجاد سياق موحّد للأحكام القضائية، وبخلاف نظريّة الاستقلال القضائي، لا بدّ أنْ يعلم القاضي أنّ أحكامه ليست حجّة بحدّ ذاتها وعليه أن يصدر أحكامه في إطار ذلك السياق الموحّد.

تتضح إذن إمكانية، بل وضرورة إدراك الغايات ورعاية المصالح والمقاصد والتعاطي معها بعقلانية، فالأحكام ـ كحجيّة قول القاضي واستقلال حكمه ـ إنّما تشرّع لتكون وسيلة للوصول إلى أهداف وغايات محدّدة، كالعدالة مثلاً، فإنّها غير خاضعة لقاعدة معيّنة، وبالتالي ليس هناك سبب يمنعنا من كشفها وتغييرها وفقاً لتطوّر الظروف ونظراً للمصالح والمقاصد.

إذن، فمن خلال تغيير المقاصد يتيسّر لنا تغيير الأحكام وتطويرها، عبر التركيز على الأهداف والغايات التي تشتمل عليها تلك الأحكام.

الدليل على وجود المقاصد ضمن أحكام الشريعة

في هذه المرحلة من البحث نجد أنه من الضروريّ البرهنة على أنّ الاجتهاد لا يمكن أن يكون تامّاً لو اقتصر على ظواهر النصوص فقط ولم تراعَ فيه أهداف الأحكام وغاياتها.

وقد سبق وأشرنا، في سياق حديثنا عن أولى مباني ملاكات الأحكام، إلى أدلة تبعيّة الأحكام للمصالح، وإلى غائية الفعل الإلهي وقيمته الذاتيّة، حيث أثبتنا ذلك من خلال حزمة من الآيات والأخبار والأدلّة العقليّة.

وسنتناول هنا موضوع المقاصد وضرورة التزام المجتهد برعاية أهداف الشريعة في عمليّة الاستنباط، وسنركّز على نقطة هامّة وهي أنّ استنباط الحكم يعتمد على ركيزتين أساسيتين وهما: النصّ والمقاصد، وبالتالي فإنّ أي عمليّة اجتهاد استغنت عن أحدى هاتين الركيزتين فهي عمليّة عقيمة تجسّد الخروج عن الغرض الذي تأسست من أجله الشريعة.

1 ـ المقاصد في سياق الدليل العقليّ

لا شكّ في أنّ الفقه كعنصر من عناصر المنظومة الدينيّة لا يمكن أنْ يكون منشقاً عن الدين، فإذا كان الدين قد ورد ضمن أهداف وغايات محدّدة فإنّ الفقه كذلك، ليس مفرغاً من تلك الأهداف والغايات. والملفت أن فقهاء الإسلام وعلماءه بالغوا في تركيزهم على تلك الغايات[1] فنوّهوا إلى الدور الخطير والإيجابي للدين وأثره على المجتمعات الدينيّة في مقابل المجتمعات غير الدينيّة، لكنّهم عندما يصلون إلى الفقه، الذي تشكّل غاياته امتداداً لتلك الغايات الدينيّة، ويحاولون استنباط أحكامه يغفلون عن المقاصد والأهداف التي تشتمل عليها الأحكام. ولا شكّ في أنّ

(1) سبق وأن أشرنا إلى هذا الموضوع في إطار استعراضنا لآراء مفكري الشيعة في مطلع حديثنا عن مباني ملاكات الأحكام وتبعية الأحكام للمصالح.

تجاهل مقاصد الشريعة معناه تجاهل مقاصد الدين نفسه. وقد التفت أحد المؤلفين الواعين إلى ذلك فكتب:

«إنّ أهداف الدين؛ وغاياته، وأحكامه؛ هي مقدمات للوصول إلى تلك الغايات، وعليه لا بدّ لتلك المقدّمات أنْ تكون على درجة من الكفاءة، بحيث تتمكّن من إيصالنا إلى تلك الأهداف، وإلّا فدورها سيكون عقيماً بلا تردُّد. أمّا الاجتهاد في عصر الغيبة فلا يمكنه الاستمرار في الطريق الصحيح إلا في حال استطاع أنْ يؤمّن المتطلّبات الفردية والاجتماعيّة وكل ما يساهم في سيادة الدين وبسط نفوذه.

بعبارة أخرى، إنّ رسالة الاجتهاد، التي تعكس حقيقة الاجتهاد وأبعاده، هي وسيلة وليست هدفاً، وسيلة لتحديد المهام الدينيّة المتعلقة بالفرد والمجتمع والنظام الحاكم وبيانها، من أجل تحقيق الأهداف والغايات الدينيّة. ولو كان الاجتهاد بعيداً عن قضايا الإنسان المعاصر فإنه بذلك يجهز على الفلسفة التي تبلور من أجلها، ذلك أنّ فلسفة الاجتهاد الأساس هي تحديد مسار «الحوادث الواقعة»، والمراد من الحوادث الواقعة: القضايا المختلفة المتعلّقة بحياة الإنسان المعاصر. إذن فقضيّة الاجتهاد الأساس تتمحور حول المتغيّرات والمستجدّات الحياتية التي لم يمر بها الإنسان ولم يشهدها من قبل. ومن الضروريّ أن يسجّل الدين حضوراً فاعلاً في مثل هذه المناطق، إذ لا بدّ أن يقوم بدوره كهادٍ ومرشد، من هنا تتجلّى لنا مهمّة الاجتهاد الذي سيكون المتحدّث والناطق باسم الدين.

كما أنّ الحوادث الواقعة تعني حدوث انعطاف مهم على مستوى الحياة البشريّة، يساهم في نقلها من حالة إلى حالة آخرى جديدة، بإمكانها رفع مستوى الأهداف ذات القيم السامية، وهذا لا يكون إلّا

عبر الاجتهاد الذي يقود، بفطنته وحيويته، الحوادث الواقعة باتجاه التكامل، لا باتجاه التسافل الذي يميل بالأهداف والنظم القيمية إلى الانحدار ثمّ السقوط.

وإذا قضى الاجتهاد على الفلسفة التي من أجلها نشأ وتبلور، فما الجدوى حينئذٍ من العبث بمخلّفاته؟

إنّ «الحوادث الواقعة» تمثّل الظواهر التي تتماهى مع فحوى الحياة. لكنّ استمرار حدوث هذه الظواهر قد يقضي على تكاملها وتطوّرها، بل قد يفضي إلى تدهورها وانحطاطها، من هنا تظهر أهميّة الاجتهاد القادر على الإمساك بزمام «الحوادث الواقعة» ليمنعها من الأخذ بالإنسان نحو الهاوية، ويدفعها لأخذه نحو الكمال»[1].

من هنا، يتضح ما لدراسة الحوادث الواقعة من أهميّة على مستوى الحياة البشريّة وعلى مستوى الدين أيضاً، إذ ستحقق لكل منهما أهدافه التي ستظهر آثارها من خلال الامتثال للوظائف العمليّة، والتي ستنتهي بالإنسان إلى كماله المنشود.

أمّا لو امتثل المكلّفون بالوظائف أو الأحكام الفقهيّة (ظواهر الأحكام) وجرى تطبيقها في المجتمع، لكنّها لم تثمر، ولم تحقق أهدافها، فمعنى ذلك أنّ الأحكام الظاهرية لم تستطع إحراز الأهداف والغايات الدينيّة.

ومن المؤسف أنّ معظم المجتمعات الدينيّة تتمسّك بظواهر الدين وقشوره، حتّى أنّ معيار التديّن لديها أصبح يعتمد على الظواهر والقشور دون الآثار الحقيقية للدين.

---

(1) الحكيمي، محمد رضا، **جامعه سازي قرآني**، ص 47 ـ 54، وانظر أيضاً: مجلة نقد ونظر، العدد 1، ص 110.

ولا شك في أنّ الوصول إلى أهداف الدين وغاياته لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن التركيز على أهداف الشريعة، وعلى الفقهاء أن يصبوا اهتمامهم عند دراستهم لدلالات النصوص وسياقاتها، وخصوصاً الآيات القرآنيّة، على عمومات الكتاب، وما تشتمل عليه من رؤية إنسانية وتربويّة واجتماعيّة شاملة.

ومرادنا من هذه العمومات، الرؤى والاتجاهات الشاملة والفاعلة، والتي يعبّر عنها الأستاذ الحكيمي بالأيديولوجيا القرآنيّة، التي يؤدّي تجاهلها إلى ضياع وتفرّق وتشتت الأحكام القرآنيّة التي تشكّل منظومة منسجمة ومتماسكة[1].

بناءً على ذلك ووفقاً للدليل العقليّ، فإنّ استنباط الأحكام لا يتم بالاعتماد على الظواهر وحدها، إنّما يتطلّب الوقوف على حقائق الأحكام وأهدافها والأيديولوجيا العامّة التي تحكمها، إذ الغاية من التكاليف هي الوصول إلى نتائج الأحكام وثمارها، هذا أولاً، وثانياً، إنّ إغفال المقاصد يستتبع من دون شك لغوية الأحكام وبالتالي ضياع الثمار المتوخّاة من جعلها.

من ناحية أخرى، هناك طائفة من الأحكام مرتهنة بأمور تدلُّ على أهميّة ودور الأهداف والمصالح، فعلى سبيل المثال، هناك العدل والإنصاف، وسهولة الشريعة سهلة وسماحتها، ونفي الحكم الضرري الموجب لوقوع المكلّف في الضرر، وانسجام الأحكام مع المبادئ الإنسانية، كما أنّ هناك بعض القواعد الاستنباطية التي تكرّس دوران الأحكام مدار المقاصد والمصالح، كقاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

---

(1) المصدر نفسه، ص 66.

المثال الآخر، هو مبدأ التقية في الفقه الشيعيّ الذي يستمد مشروعيته من الأخبار الكثيرة الواردة عن أهل البيت (ع). وما يستهدفه هذا المبدأ في الأساس هو الحفاظ على المصلحة العامة والوقاية من الظلم الذي قد يطال الفرد أو المجتمع.

إذن فالتقيّة جعلت لصيانة الدماء والأعراض والأموال، ولاشك في أنّ هذه مصلحة بحد ذاتها، يشتمل عليها حكم التقيّة. لكن قد يكون الهدف أحياناً من التقيّة، إضافةً إلى صيانة الدماء والأموال، الوقاية من الشبهات والشكوك التي قد تطال عقيدة الناس وتزعزعها، وفي مثل هذه الحالة تؤدي مراعاة التقية إلى إعادة النظر في تطبيق الحكم.

وفي الواقع، قد يؤدي عنصر المصلحة إلى تأجيل تطبيق الشريعة، أو إيقافه في بعض الأحيان، من هنا جاء قول الامام الباقر (ع): **التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدمَ فقد أحلّه الله**[1].

2 ـ *المقاصد في السياق القرآني*

إذا ما تجاوزنا السجال الدائر حول إمكانية تعليل الأحكام القرآنيّة من عدمها، أو ما ذهب إليه البعض من إمكانية التعليل لكن من غير القدرة على إحراز العلل، فإنّنا سنلاحظ أنّ القرآن قد صرّح بمقاصد العديد من أحكامه وأهدافها، وإذا لم يكن القرآن بصدد التعليل، فإنّ القدر المتيقّن هو اشتمال الأحكام القرآنيّة على أهداف ومقاصد محدّدة، لا يمكن لأي فقيه من الفقهاء إغفالها.

والجدير قوله هنا، هو أنّ القرآن الكريم قد أشار إلى معظم هذه

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 220.

الأهداف في إطار بيانه الأحكام التعبُّدِيّة لا المعاملاتية، وقد ركّز على مقاصدها كثيراً، وإليك عدداً من هذه الآيات نسوقها على سبيل المثال لا الحصر:

﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾[1]، ﴿فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾[2]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾[3]، ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾﴾[4]، ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ﴾[5]، ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ﴾[6]، وبصدد ذكره للجهاد وأهميّته قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾[7]، وقال في ما يتعلّق بالأضحية: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْۚ﴾[8]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تشير جميعها إلى وجود أهداف ومقاصد وغايات ابتغاها المشرّع من وراء جعله للأحكام.

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 45.
(2) سورة طه: الآية 14.
(3) سورة البقرة: الآية 183.
(4) سورة الحج: الآيتان 27 ـ 28.
(5) سورة البقرة: الآية 158.
(6) سورة التوبة: الآية 103.
(7) سورة التوبة: الآية 14.
(8) سورة الحج: الآية 37.

ولا يخفى أنّ مقاصد الأحكام غير التعبُّدِيّة قد ذكرت في القرآن بشكل أجلى وأوضح من مقاصد الأحكام التعبُّدِيّة، فعلى سبيل المثال: أوجز القرآن الكريم المصلحة من ضرورة التفوق العسكري للمسلمين بقوله: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1]، والمصلحة من حلية النكاح بزوجة الابن الربيب (المتبنّى) بعد طلاقها منه بقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾[2].

والجدير قوله بهذا الصدد، هو أنّ هناك مَن حاول الاحتيال على بعض الأحكام، عن طريق إيجاد منافذ يتصوّر أنّها تخلّصه من الحرمة، فمثلاً: كان الصيد محرّماً على بني إسرائيل أيام السبت؛ لكنّهم لجأوا إلى طريقة للتخلّص من الحرّمة تتمثّل ببناء أحواض قريبة من البحر يجتمع فيها السمك أيام السبت ويرجئون صيده إلى باقي الأيام. وقد ذمّ القرآن هذا النوع من الحيل التي على الرغم من كونها غير مناهضة للحكم في ظاهرها، إلّا أنّ تقويضها للغاية التي من أجلها شرّع الحكم جعلها مرفوضة ومذمومة من قبل القرآن: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾[3].

المثال الآخر الذي يمكننا ذكره بهذا الصدد يتعلّق بجملة من أحكام الطلاق، وتحديداً في ما يخصّ بعض العادات الجاهلية، فقد كان الرجل يطلق المرأة، ويتركها حتّى يقرب انقضاء عدتها، ثم يراجعها لا عن حاجة ولكن لتطول العدة إضرارا بها، إذ لا تتمكّن بذلك من الزواج ولا العودة إلى زوجها الأوّل، وكانوا يفعلون ذلك

---

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

(2) سورة الأحزاب: الآية 37.

(3) سورة البقرة: الآيتان 65 ـ 66.

ثلاث مرّات، فنهى الله عز وجل عن ذلك بقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾[1].

أمّا المثال الأبرز، والذي يعكس مرونة الأحكام وتضمنها للمقاصد وكذلك حيوية الشريعة وتفاعلها مع الواقع، فهو جواز اللجوء إلى الحيل في بعض التحوّلات التي قد تطرأ للأحكام، وهذا ليس منحصراً في الإطار الفقهيّ، كجواز التورية واليمين خلافاً للواقع، إنّما نلاحظ أنّ بعض الأنبياء العظام قد لجأوا إلى مثل هذه الالتفافات، وقد كان استخدامهم لها إقراراً بمصالح الأحكام ومقاصدها، فهناك إضافة إلى ظواهر الأحكام، حقائق كامنة وراءها، والعمل بالظاهر، هو عمل ببعد واحد من أبعاد تطبيق الشريعة، وقد تحدّث القرآن عن بعض المفردات التي أوضحت سلوك الأنبياء والتفافهم على بعض الأحكام، فعلى سبيل المثال، ما ورد في قصة إبراهيم (ع) واتهامه الصنم الأكبر بتحطيم الأصنام (الأنبياء: 58 ـ 65) وفي قصّة يوسف عندما دبّر قضية السرقة للاحتفاظ بأخيه (يوسف: 58 ـ 66) والآيات التي نزلت في شأن عمّار بن ياسر[2] عندما أظهر الكفر وكتم إيمانه تحت الإكراه (النحل: 106 و107). فذلك كله يظهر وجود مصالح كامنة وراء ظواهر الأحكام، من الضروريّ الالتفات إليها ومراعاتها، وهي بطبيعة الحال مختلفة عن الحيل المذمومة في القرآن والتي تقدّم الحديث عنها في الطائفة الأولى من الأحكام. إذن هناك العديد من الآيات التي تضمّنت مصالح الأحكام ومقاصدها، كما أنّ هناك العديد من الآيات

---

(1) سورة البقرة: الآية 231.

(2) أنظر بهذا الصدد كلاً من: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 10، ص 180 والشيخ الطوسي، **التبيان**، ج 6، ص 428.

الأخرى التي تعرّضت بالذم والتوبيخ لكل من يستغل الأحكام عبر الحيل التي تقضي على فلسفتها والغاية التي شرّعت من أجلها.

والخلاصة، أنّ هذه الآيات قد دلّت بأجمعها على أنّ للأحكام مقاصد وأهدافاً لا بدّ للفقيه من مراعاتها في عمليّة الاستنباط، أمّا لو أغفلها واجتهد خلافاً للأهداف والمقاصد، فإنّه سيصبح كبني إسرائيل الذين استحلّوا حرمات الله عبر التحايل عليها[1].

إذن فالمعيار في الموارد المتقدّمة كلها، هو رعاية المقاصد والاهتمام بالمصالح والمفاسد الكامنة وراء ظواهر الأحكام.

3 ـ الاستناد إلى القواعد

من بين الأدلّة التي تساق لإثبات مقاصدية الأحكام، الاستناد إلى القواعد الفقهيّة العامة الحاكمة على المصاديق والتفاصيل الواردة في الأخبار، وهذه القواعد تتميّز بسياقها الغائي والمقاصدي، فقاعدة نفي الحرج على ـ سبيل المثال ـ وهي المعروفة بمرجعيتها لكثير من الأحكام الفقهيّة، تعد معياراً بحد ذاتها، إذ إنّ نفي الحرج يمثّل مقصداً وغايةً للأحكام المتمخّضة عن هذه القاعدة، وبالتالي، لو أنّ حكماً استلزم امتثاله الوقوع في الحرج فإنّه باطل وغير ملزم حينئذٍ. والأمر المهم هنا، هو التركيز على البعد الغائي للحكم، الذي لا بدّ للفقيه من الالتفات إليه إلى جانب الأخذ بدلالة الظواهر.

---

(1) بهذا الصدد أنظر: البحيري، محمد عبد الوهاب، **الحيل الشرعيّة المخالفة لفلسفة الفقه**، ترجمة حسين صابر، ص 72، وأنظر أيضاً: ذيل الآيات الأخرى المتصلة بهذا الموضوع، مثل قصة مسجد ضرار، ص 112، وقصة صاحبي الجنتين ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴿٣٢﴾﴾، ص 134.

وهناك العديد من هذه المسائل التي تضج بها الأبواب الفقهيّة كافّة: بدءاً بأحكام الطهارة والصلاة والصيام والحج وانتهاءً بأحكام المعاملات، والأمر المشترك بينها جميعها، هو بطلانها مع الإكراه.

والجدير بالذكر هنا، ما ورد في بعض الأخبار من الدهشة إزاء إخفاق المتلقّي في إدراك حقيقة الحكم، وهو ما حمل الأئمة (ع) على أنْ يسيروا بمنهج تعليمي مع مخاطبيهم ويكرّسوا لديهم مسار الأحكام وتوجهاتها، فعلى سبيل المثال، ورد في خبر عبد الأعلى مولى آل سام أنّه سأل الإمام (ع) عن الجبيرة فأجابه الإمام (ع) مشيراً إلى قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] وهي الإجابة التي تحوّلت في ما بعد إلى قاعدة فقهيّة يعتمدها الفقهاء في جملة من استنباطاتهم، لكن الملفت هو قول الإمام (ع): **يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ**[2]. في حين أنّ خصوصية وضوء الجبيرة غير مستفادة من الآية التي ساقها الإمام (ع)، إلّا في حال تمكّنا من الوقوف على أهداف الوضوء وغاياته واكتشفنا دائرة العسر والحرج، وأدركنا المصلحة من ضرورة صيانة الدماء والأنفس.

ومن خلال الآية الكريمة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3] ومن طريقة استناد الفقهاء وقراءتهم لها، نستكشف معياراً مهمّاً من معايير المصلحة في الأحكام، يتمثّل في التخفيف عن المكلّفين وعدم إيقاعهم في العسر والحرج، وبالتالي فالآية تظهر مراعاة الأحكام لمصالح المكلفين (اولاً) وضرورة التركيز على المعايير الإنسانية، بما فيها حفظ كرامة الناس وعدم امتهان

(1) سورة الحج: الآية 78.

(2) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 363 **والاستبصار**، للمؤلّف نفسه، ج 1، ص 77.

(3) سورة البقرة: الآية 185.

شخصيّاتهم (ثانياً). وعليه فإنْ أدّى التكليف إلى إهدار المصلحة، فلا قيمة له حينئذٍ، فعلى سبيل المثال، نحن نعلم أهميّة الوقوف إلى جانب الفقراء والمساكين والتصدّق عليهم، لكن، لو تبع إعطاء الصدقة منٌّ أو أذىً، ففي هذه الحالة لن تخرج الصدقة عن حقيقتها وعن كونها فعلاً حسناً فحسب، إنّما ستتسبب في هدر كرامة الفقير والمس بشخصه ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًىۗ﴾[1]، وكما ورد في العديد من الأخبار التي تعرّضت لتفسير هذه الآية: **من كثر امتنانه وأذاه لمن يتصدّق عليه فقد بطلت صدقته**[2]، **وقد قال سبحانه:** ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾، وجاء في شأن نزولها: الذين ينفقون أموالهم رياء الناس، وهم فلان وفلان وفلان ليعززوا بذلك مكانتهم الاجتماعيّة.

بناءً على ذلك، لا بدّ في استنباط الأحكام من الاهتمام بالأصول والقيم الإنسانية والقواعد العامة التي تحدد مسار الشريعة، وهذا هو مسلك أهل البيت (ع) الذين كرّسوا ذلك عبر تفسيرهم للآيات القرآنيّة.

والأهم من ذلك كله هو الاهتمام بمصلحة الكرامة التي يشتمل عليها الحكم، فاهتمام الشارع بكرامة الإنسان ووجاهته لا يقل عن اهتمامه بحفظ الدماء والنفوس، وهذا من أصول المصالح الضروريّة التي يجب المحافظة عليها، صيانة للناس وحفاظاً على حياتهم الاجتماعيّة؛ وصدور الحكم بخلاف ذلك الأصل يجعله باطلاً وغير ملزم. وهذا الأمر ليس محصوراً في إطار الصدقات، إنّما يسري على الخدمات والاحكام الاجتماعيّة والحقوق السياسية كافّة.

---

(1) سورة البقرة: الآية 263.

(2) البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 557 ـ 558، ح 1 ـ 3.

4 ـ علم المقاصد لدى فقهاء الشيعة، قراءة في الأفق التوظيفي

تقدّم وذكرنا في مطلع الكتاب الحاضر، أنّ المصنّفات الأصوليّة الشيعيّة لم تتطرّق إلى علم المقاصد، لا بشكلٍ مستقل ولا غير مستقل، وحتّى المتأخّرين من الأصوليّين ونظراً لما يتّسم به هذا العلم من جنبة كلامية، فإنّهم عزفوا عن تناوله في إطار أهداف الأحكام وغاياتها أو في إطار فروعات المقاصد العامة والخاصة. والحال أنّ تصنيف مقاصد الشريعة وتبويبها يعد من المسائل المهمّة التي لها أثر بالغ على أساليب الاستنباط وطرقه[1]. ولا يخفى أنّ سياقات النصوص التشريعيّة، إلى جانب كونها تتحدث بالأطر العامّة والخطوط العريضة، فهي محدودة وغير شاملة، ولم تحدد موقفاً للمكلّفين في الأزمنة والأمكنة كافّة، وبالتالي لا يمكن تعميم ما ورد في هذه النصوص إلّا عبر الاهتمام بمقاصد الأحكام، وخصوصاً أنّ هناك فجوة زمنية واسعة جداً حافلة بكثير من المتغيّرات على المستوى الفردي والاجتماعيّ، تحتم علينا التركيز على روح الأحكام وجوهرها، ومن ثمّ تسريتها إلى الواقع الجديد. ليتم بعد ذلك تطبيق الموضوعات الجديدة التي لم تكن موجودة من قبل، على تلك النصوص، بغية إحراز مقاصد الأحكام، أو مقارنتها بملاكات الأحكام السابقة، من أجل تحديد موقف للمكلّفين إزاءها.

---

(1) طبعاً يستثنى من ذلك عدد من الفقهاء المتقدّمين من بينهم الشهيد الأول (م 786 هـ ق) الذي تميّز فقهه بالمقارن، وقد قسّم المصالح في كتابه القواعد والفوائد (ج 2، ص 138) إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتمامية، ونظراً للصلة الوثيقة بين بحثي المصالح والمقاصد يتضح لنا أنّ الفقهاء الذين كانت لهم صلة بالمدرسة الفقهيّة السنيّة كانوا مرغمين على الخوض في مثل هذه البحوث، بقدر كبير من المقارنة والتحليل.

ويعد التركيز على هذا الأصل، وهو أنّ الأحكام الإسلامية غير مؤطّرة بإطار زمني ومكاني محدد، أمراً مهماً للغاية، أمّا الأحكام التي ارتبطت سياقاتها بأطر لغوية وأدبية وثقافية وبيئية وزمنية محدّدة، فمن الممكن تجريدها عبر استكشاف مقاصدها وإحراز هدف مشترك بينها، يمكن تعميمه إلى الموضوعات المستجدة المختلفة. والأهداف هي وحدها القادرة على أنْ تسجّل حضوراً في بنية الأحكام، لتلقي الضوء على مناطات الأحكام وتجعلها بارزة ومجدية لكافّة الموضوعات.

إنّ الهاجس الأكبر الذي نهتم به في دراستنا هذه يتمثّل في طريقة استنباط المقاصد وإحرازها، وفقاً لدلالات النصوص الدينيّة وانطلاقاً من فهمها. وهذا الموضوع لا نتبنّاه نحن لوحدنا، إنّما هو هاجس شريحة مهمّة من الفقهاء الشيعة المعاصرين الذين أبدوا اهتماماً كبيراً بموضوع بمقاصد الأحكام، وأكّدوا على أنّ موت الفقه الشيعيّ سببه عدم الاهتمام بروح الأحكام ومقاصدها، فمثلاً يكتب المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية 229 من سورة البقرة: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾: (وربما استشعر من الآية عدم جواز التفرقة بين الأحكام الفقهيّة والأصول الأخلاقية، والاقتصار في العمل بمجرد الأحكام الفقهيّة والجمود على الظواهر والتقشف فيها، فإنّ في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحياة الإنسانية، فإنّ الإسلام، كما مرّ مراراً، دين الفعل دون القول، وشريعة العمل دون الفرض، ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط إلّا بالاقتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها وباطن أمرها، ويدل على ذلك ما سيأتي من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾)[1].

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 235.

لا يُفهم من كلامنا السابق، إغفال الفقهاء المتقدّمين لروح الأحكام ومقاصد الشريعة وتجاهلها بشكل تام، إنّما هناك موارد في الفقه تعرّض فيها الفقهاء إلى فحوى المقاصد عبر نقض الغرض، وأبرزوا قلقهم إزاء غياب الهدف من جعل بعض الأحكام، كما تعرّضوا إلى جملة من فتاوى الفقهاء استناداً إلى نقض الغرض، فعلى سبيل المثال: كتب الوحيد البهبهاني (م 1206 هـ ق) في كتابه الرسائل الفقهيّة في حكم متعة الصغيرة: إعلم! أنّ فقهاءنا اختلفوا في أن تزويج الولي إذا كان أبا أو جداً، هل يشترط أن يكون على وجه الغبطة والمصلحة أم لا؟ فعلى القول بالاشتراط، لا تأمّل في عدم صحة هذا العقد، فلا تصير الأم محرمة البتة... وأيضاً ظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُمْ﴾ [النساء: 24] اعتبار الاستمتاع منها، فالمستفاد من الإتيان أنّ المهر عوض الاستمتاع وأجرته، ولم يتحقق شيء من الأمرين في ما نحن فيه.

وكتب في ذات الصدد حول قصد العقد: وأيضاً، معاني عبارات العقود لا بدّ أن تكون مقصودة، وإلّا كانت فاسدة مثل عقود الغافلين والهازلين[1].

المثال الآخر، يتمثّل في استدلال العلامة البحراني (م 1186 هـ ق) على صحّة الاستنجاء، بوجوب طهارة آلة الاستنجاء، فذكر: **أنّ إزالة النجاسة لا تحصل بالنجاسة، لاشتماله على نقض الغرض الحاصل من زيادة النجاسة بتعدد نوعها أو شخصها المنافي للحكم**[2].

وهناك استدلال للشيخ الأنصاري (م 1281 هـ ق) أيضاً في

(1) البهبهاني، محمد باقر، **الرسائل الفقهيّة**، ص 231 ـ 235.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج 2، ص 31.

كتابه رسائل فقهيّة، في بحثه موضوع التقية، حول اعتبار عدم المندوحة، كأن يكون الشخص في سوق المخالفين ومساجدهم، ولا يمكنه في ذلك الحين العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خال، أو التحيل في إزعاج من يتقي منه عن مكانه، لئلّا يراه، فالأظهر في أخبار التقية عدم اعتباره، إذ إن الظاهر منها الإذن بالعمل على التقية في أفعالهم المتعارفة، من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمكان، مع أنّ التقية إنّما شرّعت تسهيلاً للأمر على الشيعة ورفعاً للحرج عنهم، مع أنّ التخفّي عن المخالفين في الأعمال ربّما يؤدي إلى إطلاعهم على ذلك، فيصير سبباً لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية[1].

المثال الآخر الذي يمكن إيراده بهذا الصدد هو ما استدلّ به المحقق الخراساني (م 1329 هـ ق) في حاشيته على مكاسب الشيخ الأنصاري الذي ذكر في باب الخيارات[2] وتحت عنوان: هل يجوز إسقاط هذا الخيار ـ أي خيار الرؤية ـ قبل الرؤية، لما قد يؤدي إلى كون العقد غرراً، بحسب تعبيره؟

فقال: إنّ دفع الغرر عن هذا البيع ليس بالخيار حتّى يثبت بارتفاعه ـ أي يثبت الغرر بارتفاع الخيار ـ فإنّ الخيار حكم شرعي، لو أثّر في دفع الغرر جاز بيع كلّ مجهول متزلزلاً... ثمّ إنّه قد ثبت فساد هذا الشرط، لا من جهة لزوم الغرر في البيع حتّى يلزم فساد

---

(1) تراث الشيخ الأعظم (المجموعة الكاملة) وأيضاً: رسائل فقهيّة، ج 23، التقية، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ج 18 (ج 5)، ص 258 ـ 261.

البيع، بل من جهة أنه إسقاط لما لم يتحقق بناء على ما عرفت من أن الخيار إنّما يتحقق بالرؤية، فلا يجوز إسقاطه قبلها.

لكنّه ضعّف هذا القول بقوله: لكن الإنصاف ضعف وجه هذا القول. وأقوى الأقوال أوّلها، لأن دفع الغرر عن هذه المعاملة وإن لم يكن لثبوت الخيار... إلّا أنّه لأجل سبب الخيار، وهو اشتراط تلك الأوصاف بالالتزام العقدي بوجود هذه الصفات، لأنّها إما شروط للبيع وإمّا قيود للمبيع، واشتراط سقوط الخيار راجع إلى الالتزام بالعقد على تقديري وجود تلك الصفات وعدمها، والتنافي بين الأمرين واضح.

وهنا يشكل المحقق ـ صاحب الكفاية ـ على كلام الشيخ فيقول: لا يخفى أن دفع الغرر، لا يتوقف على اشتراط تلك الأوصاف... وكان الخيار لأجل دفع الضرر، ولو كان نقض الغرض، لا النقص لأجل تخلف الشرط.. ولو سلم أنّه هيهنا بالاشتراط، فشرط سقوط الخيار إنّما ينافيه، إذا كان الاشتراط علّة تامّة، دون ما إذا كان مقتضياً له، فإنّ الشرط حينئذٍ وإن كان يمنعه عن التأثير في ما يقتضيه، إلّا أنّه لا ينافيه، بل ربما يؤيده حيث التزم باقتضائه، وصار بصدد إبداء المانع عن التأثير فعلاً فيه[1].

وهنا يظهر بوضوح، اهتمام الآخوند الخراساني بعنصري الغرض والمقصد، فإنّه قد منع أي شرط أو حكم مخالف للغرض.

وملخص القول هو أنّ الفقه يضج بالأمثلة التي تعكس تمسك الفقهاء الشيعة بمقاصد الأحكام. والمجيء بشواهد أخرى قد يؤدّي إلى شيء من الإطالة والملل.

---

(1) الخراساني، محمد كاظم، **حاشية المكاسب**، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، ص 208.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ الفقهاء الشيعة قد تناولوا موضوع المقاصد في باب المعاملات وعبّروا عنها بالأغراض، لذلك كلّما اصدم ظاهر الحكم مع مقصده عبّروا عن ذلك بنقض الغرض[1]، وربما كان أكثر من لجأ إلى التعبير بنقض الغرض مستنداً في ذلك إلى روح الأحكام ومقاصدها هو المحقق الأصفهاني (م 1361 هـ ق) الذي تعرّض في مصنّفاته الفقهيّة، كرسالة الإجارة والحاشية على المكاسب وغيرها، إلى العديد من نماذج التصادم بين ظاهر الحكم ومقتضاه، التي تعكس نقضاً للغرض الذي من أجله شرّع الحكم[2].

أمّا الفقه المعاصر، فإنّه شهد اهتماماً ملحوظاً من قبل الفقهاء المعاصرين بمقاصد الأحكام وغاياتها، وخصوصاً الإمام الخميني الراحل الذي تميّز بتركيزه على البعد النظري لهذا الموضوع واهتمامه بعاملي الزمان والمكان ودورهما في إيجاد التحوّلات التي تساهم في حلحلة التعارض بين ظاهر الحكم وغايته، وقد أشار إلى ذلك قائلاً: إنني أؤمن بالفقه الجواهري[3]، غير أن الفقه الجواهري هو فقه

(1) على سبيل المثال، أُنظر: السيد المرتضى، **الرسائل**، ج 1، ص 122، الشيخ الطوسي، **الاقتصاد**، ص 162، العلامة الحلي، **منتهى المطلب**، ج 2، ص 602، فخر المحققين، **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 486، الشهيد الثاني، **شرح اللمعة**، ج 9، ص 165، الآشتياني، **كتاب القضاء** ص 288، بحر العلوم، **بلْغَة الفقيه**، ج 2، ص 37 والسيد اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 269.

(2) أُنظر على سبيل المثال: كتاب **الإجارة**، ص 13، ص 52، 121، 142، 211 **وحاشية المكاسب**، ج 2، ص 336، ج 4، ص 394، 399، 402، 405، 417، 491، 522 وج 5، ص 213، 223، 292، 312، 377، 379، 381 (الطبعة الجديدة).

(3) إشارة إلى كتاب الشيخ محمد حسن النجفي (الجواهري) المعروف **بجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. [المترجم].

متحرك، ومعنى هذا أن لعاملي الزمان والمكان أثرهما الفاعل في حركة الفقه، والاجتهاد الجواهري يتغير بتغير هذين العنصرين، ويوضح ذلك قائلاً: إن موضوعاً ما في الفقه، قد يتخذ في الظاهر حكماً معيناً من الأحكام، لكنه بمرور الزمن واختلاف الأمكنة يخرج ذلك الموضوع - في ظل تأثير الظروف الزمانية والمكانية، والعلاقات الاقتصادية والسياسية العالمية - من عنوانه السابق، ليدخل تحت عنوان جديد، ومن المؤكّد عندئذٍ أن يكون للعنوان (الموضوع) الجديد، حكم جديد[1].

آفاق المقاصد لدى الفهاء الشيعة

من البحوث المهمّة والحسّاسة، والتي طالما شهد التراث الفقهيّ الشيعيّ احتدام الجدل حولها، والتي تتصل بملاكات الأحكام، هو بحث المقاصد ومراعاة المصالح والمفاسد والتوصّل إلى روح الأحكام وجوهرها. وقد كان للمواقف الكلامية والمذاهب الفقهيّة المختلفة إسقاطات مهمّة على الواقع الفقهيّ الشيعيّ انعكست في كيفية توظيف علم المقاصد في استنباط الأحكام.

من هنا وجب التنويه إلى أنّ دائرة المقاصد والمصالح التي تمّ التركيز عليها في الفقه الشيعيّ، ليست شاملة لكل أنواع المصالح والمقاصد. وهذا الأمر ينسحب على المصالح المرسلة والقياس أيضاً.

ولم يكن التعاطي مع هكذا بحوث من قبل الفقهاء الشيعة خالياً من حساسيّة وريبة، وخصوصاً إذا ما علمنا أنّ الجهود كافّة كانت تُعبأ باتجاه تقويض دور أهل البيت (ع) وإجهاض مشروعهم وإقصائهم عن دائرة التراث الإسلامي.

---

(1) الإمام الخميني، **صحيفة النور**، ج 21، ص 98.

بناء على ذلك، لا بدّ من الإلفات إلى أنّ جميع ما ورد في كلمات الفقهاء حول رعاية الأغراض والمصالح، يعكس استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة. أمّا موقف الفقهاء الشيعة من ذلك فقد تردد بين أمرين.

ويمكن حصر مواقف عامّة الفقهاء إزاء المصالح في ثلاثة، أحدها هو متبنى الفقهاء الشيعة:

1 ـ فمنهم من يرى أنّ المصالح مستفادة من ظواهر النصوص، فإذا توفّر نص من الكتاب أو السنّة مبيّن لمصلحة عامّة أو خاصة فلا بدّ من الاعتداد به، وترك الرجوع إلى العقل وتحكيمه. وهذا هو متبنى الإخباريين من الشيعة.

2 ـ وفي المقابل، هناك من قوّض دور النصوص في اكتشاف المصالح، بحجّة أنّ النصّ قد يأتي مناقضاً للمصلحة. وقد بلغ الغلو في هذا الموقف حدّا جعله يقدّم رعاية المصلحة على النصوص[1]. والذي يبدو لنا أنّ التراث الفقهيّ الشيعيّ لم يشهد مثل هذا الموقف.

3 ـ الجمع بين القولين، وهو لو لم يخل بالمعنى، وكان مستنداً إلى النص، لكن، ليس استناداً تامّاً. وفي الحقيقة، إنّ هذا الموقف يجسّد نوعاً من الاستنباط المرافق لتوظيف ممتاز لجوهر الشريعة عبر الخوض في ما وراء الظواهر، بمعنى أنّه يعكس استناداً للنص يرافقه إعمال للعقل، وتحليل لمجموع النصوص وسياقاتها.

---

(1) من بين القائلين بذلك: الطوفي، وهو من علماء أهل السنّة. أنظر: الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 392، نقلاً عن: رسالة الطوفي، ص 109.

في الواقع، عندما تكون رعاية المصلحة ـ حتّى بناءً على تقسيمها من قبل فقهاء الشيعة والسنّة إلى ضروريّة وحاجِيّة وتحسينيّة ـ مستفادة من النصوص والقواعد العامة، وعلى حد قول العلامة الحكيم: تكون من قبيل تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها ـ أعني الصغرى ـ بالطرق المجعولة من الشارع لذلك، عندما يكون إدراكها من قبل العقل، إدراكاً كاملاً ـ أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرّع ـ فهي ليس فقط، لا إشكال فيها، وإنّما ستصبح حجّة باتفاق آراء الفقهاء الشيعة بأجمعهم.

لكن المشكلة تكمن في تجاهل هذا الأصل الجديد، وفي هيمنة النزعة الأخبارية والظاهرية على الممارسات الاجتهادية، الأمر الذي أدّى في كثير من الأحيان إلى إهمال المصالح والمقاصد وعدم الاستفادة منها في عمليات الاستنباط.

عواقب تجاهل المقاصد عند الاستنباط

ذكرنا في ما تقدّم أنّ الدراسات الأصوليّة الشيعيّة التي تمحورت حول المقاصد والتي رافقها اهتمام بالغايات والأغراض على مستوى الفقه أيضاً، وقد عرضنا لذلك مجموعة من الأمثلة، ولتأكيد هذا الموضوع ارتأينا تسليط الضوء على جملة من الأعراض التي قد تنجم عن إهمال المقاصد:

1 ـ إنّ إهمال المقاصد والأغراض يؤدّي إلى إفراغ الأحكام من محتواها، والحال أنّ غاية النبي (ص) من هذه الأحكام، هو تحقيق أغراضها، أمّا الأحكام المعلومة هيئةً والمجهولة غايةً، فلا بدّ من أنْ تصاغ بشكل ينسجم مع الأغراض التي شرّعت من أجلها ولا تتقاطع معها.

2 ـ ومن بين الإفرازات السلبيّة لتجاهل الغايات والمقاصد، عدم الإنسجام بين الأحكام الإسلامية المختلفة. فنحن نعلم أنّ الأحكام الإسلامية، إنّما شرّعت لهدف واحد، يتمثل في إرشاد الإنسان وهدايته. وإذا كان قسم من هذه الأحكام قد وضع لتربية الإنسان روحياً وخلقياً، فإنّ القسم الآخر منها وضع لفك النزاعات، وتحقيق الأمن والعدالة، والحفاظ على الصحة النفسية والجسدية للإنسان، وصيانة كرامته وتطويره علمياً، ليتمكّن من شق طريقه والسير إلى الله تعالى.

لكن لو اتخذت الأحكام وجهة مختلفة عن روح النصوص، فلا شك في أنّها لن تكون متطابقة مع أهدافها وغاياتها، وبالتالي سيكون هناك عدم انسجام، وتقاطع بين العديد من الأحكام، الأمر الذي سيخرجها عن مسارها الذي حدده المشرّع لها.

3 ـ كما أن تجاهل المقاصد يمهّد للالتفاف على الشريعة والتحايل عليها، بغية الهروب من امتثال الأحكام. ومن الأمثلة البارزة على ذلك: الطرق المختلفة ـ التي قد تبدو سليمة في ظاهرها ـ للتخلّص من الربا. ولو تمعّنا في هذه الطرق أو الحيل، لشاهدنا بكل وضوح؛ النتائج الوخيمة التي تترتّب على الربا، والتي لم تتمكّن هذه الحيل من منعها، مع أنّها في الظاهر قد لا تبدو أحكاماً ربويّة على الإطلاق؛ ولذلك فإنّ تجاهل الغايات بالنسبة للفقيه، يمثّل حالة من الالتفاف على حقائق الأحكام وهروباً من الغايات التي شرّعت من أجلها.

4 ـ إنّ حصر الفقه في إطار مفاهيم ضيّقة وبقاءه ساكناً دون حراك وتطوّر، وبالتالي إخفاقه في تلبية المتطلّبات الإنسانية، هو نتيجة سلبيّة أخرى من سلسلة النتائج المترتبة على تجاهل مقاصد الأحكام. كما أن استمرار بعض الفقهاء في الخضوع للظاهر دون

تجاوزه، سيؤدّي، من دون شك، إلى استنباطات متعارضة تماماً مع الأغراض التي من أجلها شرّعت الأحكام، وهذا ما نجده لدى عدد غير قليل من الفقهاء.

5 ـ كما أنّ التقيّد بالاحتياطات الكثيرة التي توجِد غالباً حالة من الترديد و«الوسواس» لدى المكلّفين، قد تتسبب في نفورهم من من الأحكام، بل ومن الشريعة بأسرها.

ومن المؤسف أنّ الفترة الأخيرة، وخلافاً لمبدإ «الشريعة السهلة السمحاء»، شهدت كثيراً من الفتاوى ذات الاحتياطات المحيّرة والمُقلقة للمكلّفين، وهو ما أدّى إلى تنصّل الكثيرين منهم من أداء التكاليف[1].

6 ـ ظهور تيارات متطرّفة، تثبيطية، مهمّتها تكريس شعور عام بالاستغناء عن الشريعة. ولا شك في أنّ من بين العوامل التي ساعدت على ظهور مثل هذه التيارات، التشدّد المفرط والعبثي في الوقت نفسه، وقد أعطى هذا التشدد لتلك التيارات مبرّراً لاتهامه بالجمود والتحجّر والاستهزاء به في المصنّفات الأدبية، وخصوصاً دواوين الشعر.

ونحن نتساءل هنا: أليست غاية الشريعة هي الإصلاح وتهذيب النفس وخلق أجواء تسودها الإلفة والمودّة والاطمئنان؟ إذن ما هي الغاية من التشدّد الذي يفرز لنا تيارات متطرّفة أو على الأقل يساهم في نفور الناس، وبالتالي هروبهم من الشريعة؟

إنّ الفقيه الملتفت إلى مقاصد الشريعة لا بدّ من أن يتأمّل في فتواه، ويدرسها قبل إصدارها، فإذا وجد فيها ما يؤدّي إلى الاستهزاء

---

(1) الحديث عن هذا الموضوع طويل جداً؛ لكن الإشارة إليه قد تدفع البعض إلى القيام بدراسات ميدانية للكشف عن الآثار الخطيرة لهذا النوع من الاحتياطات وأعراضها السيئة جدّاً على طبقة المتدينين والملتزمين بامتثال الأحكام الشرعيّة.

بها أو استغلالها أو تسبّبها في نفور الناس من الدين، يقف ويتردّد في إصدارها.

طبعاً، إن إصرارنا على هذا الأمر، لا يعني التركيز في الاستنباط على المقاصد العامة، وتجاهل ظواهر النصوص، على غرار الكلام الجاري في حكمة الملاك، وليس كعلة الحكم وملاكه، حيث ينتفي الحكم بانتفاء ملاكه، إنّما نقول إنّ التركيز على هذا الأمر مفيد، بل وضروريّ أيضاً، إذ إنه عندما يتعارض الحكم مع مقصده بحيث لا يجد العرف طائلاً من امتثال الحكم، وبالتالي يعتبره نقضاً للغرض، فإن على الفقيه حينئذٍ أن يتمكّن من الاستنباط بعد أن يقييم جوانب الموقف كافّة. وهذا الأمر يتجلّى بوضوح في الأحكام الاجتماعيّة والأحكام الوضعيّة، كما في قضية إطالة اللحى وصبغها التي نقلها السيد الرضي عن الإمام علي (ع) الذي نوّه إلى الغرض الذي تنطوي عليه[1]. وكذلك موضوع التحنّك وفلسفته[2]، ومسألة النهي عن حبس لحوم الأضاحي في منى، حيث أشار (ع) إلى فلسفة ذلك قائلاً: **لا بأس بذلك [حبس لحوم الأضاحي] اليوم، إنّ رسول الله، إنما نهى عن ذلك أولاً؛ لأنّ الناس كانوا مجهودين، فأمّا اليوم فلا بأس**[3].

---

(1) **وسئل (ع) عن قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): وغيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود؟ فقال (ع): إنّما قال (صلى الله عليه وآله) ذلك والدين قُلّ، فأمّا الآن وقد اتسع نطاقه وَضرَبَ بجرانه** ...**بحار الأنوار**، ج 73، ص 98، والخصال، ج 2، ص 90.

(2) وبهذا الصدد كتب الشهيد مطهري: «لدينا أخبار كثيرة تؤكّد على أهميّة التحنّك (وهو تطويق العمامةَ تحت الحنك)، وقد ورد في بعضها أنّ الفرق بين المسلمين والمشركين بالتحنك، لكن هذا الشعار قد اندثر اليوم، وبالتالي لم يبق هناك أي موضوعيّة لمثل هذا الخبر. أنظر: **مرجعيّت وروحانيّت**، ص 47 ـ 48.

(3) **وسائل الشيعة**، ج 14، الباب 41 من أبواب الذبح، ص 170، ح 4.

وفي ختام هذا البحث، نجد أنه من المناسب أن ننقل خبراً، بالرغم من كونه يتحدث عن الخمر، إلّا أنّه يعكس واقعاً كلياً يمتد إلى ما وراء الألفاظ، ويتجاوز إطار الموضوعات، وهو مرعاة الغاية والهدف اللذين ينطوي عليهما الحكم، الأمر الذي يجعل من السهل تعميمه إلى الموارد الأخرى، وتوظيفه كأحد الملاكات المهمّة، والخبر منقول عن **علي بن يقطين** عن الإمام **موسى الكاظم** (ع) إذ قال: **إنّ الله عزّ وجلّ لم يُحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر**[1].

ومن الواضح أنّ التعبير بـ «العاقبة» يعكس اهتمامه (ع)، البالغ، بمقاصد الأحكام.

تقسيمات مقاصد الأحكام

للمقاصد تقسيمات متعددة منشأها اختلاف الاعتبارات، وأبرز هذه التقسيمات، تقسيمها إلى: مقاصد عامة ومقاصد خاصّة.

ويمكن تقسيمها باعتبار ثانٍ إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ مقاصد عامة: وهي المقاصد المنظورة للشريعة في الأبواب الفقهيّة كافّة. والمقاصد بهذا المعنى هي مراد معظم من يتحدّثون عن المقاصد.

وهناك نمط من المقاصد، يكون أكثر شموليّة من هذه، وبالتالي يمتاز بأهميّة أكبر، كما أنّ هناك مقاصد أقل شموليّة منها. مثلاً

---

(1) المصدر نفسه، ج 25، الباب 19 من أبواب الأشربة المحرمة، ص 342، ح 1، وأنظر أيضاً: **الكافي**، ج 6، ص 412، ح 2 وأيضاً: التهذيب، ج 9، ص 112، ح 486.

هناك: إعمار الأرض، وحفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحها، وسيادة العدل والقسط والإصلاح وإزالة الفساد[1].

يكتب **ابن عاشور** في تعريف هذا النوع من المقاصد: مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة[2].

فيدخل في هذا ـ أي في المقاصد العامّة للشريعة ـ أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها.

ويمكن الإشارة إلى أموال الفيء ـ أي الغنائم من أموال وأراض ـ كمثال على ذلك. قال تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[3]. فالهدف والمقصود الذي يبتغيه الله تعالى من عدم تراكم الثروة بيد فئة محدودة من الناس، من الممكن أن يشكّل هدفاً لتشريع أحكام متعددة، كالخمس والزكاة وغيرها من النفقات، وهذه المقاصد ترجع إلى مقاصد أكثر شموليّة منها، كتحقيق العدالة وإعمار الأرض.

2 ـ مقاصد خاصّة: وهي المقاصد المنظورة للشارع المقدّس في عدد محدود من الأبواب الفقهيّة، وهي متقاربة بعضها من البعض الآخر. كمقاصد الشريعة من أحكام الأسرة، والإنفاق، والمعاملات، والقضاء والشهادات، والتبرّعات، والأحكام الجزائية.

---

(1) ذكرت معظم هذه العناوين في المصنّفات التي دوّنت حول مقاصد الشريعة، فانظر على سبيل المثال: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 273 ـ 277.

(2) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 251.

(3) سورة الحشر: الآية 7.

وهذا النمط من المقاصد يرجع إلى مقاصد أعم منه وأشمل. فإذا أخذ في غاياتها منافع أو مضار، فمرجعها إلى غايات أكبر وأكثر شموليّة.

3 ـ **مقاصد جزئية**: وهي المقاصد المنظورة للشارع، إضافة إلى المقاصد العامّة، في كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة. فمثلاً: مراد الشارع من الرهن، يمثّل مقصداً لضمان المال، ومقصوده من عقد النكاح، استقامة الحياة الأسرية ودوامها. ومقصوده من الطلاق، الوقاية من استمرار الضرر والأذى. وكل حكم من هذه الأحكام ينطوي على مقصد جزئي.

كما أنّ المقاصد الشرعيّة تنقسم باعتبار ثانٍ إلى أصلية وتبعيّة، بمعنى أن للشارع في أحكامه العادية والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة ومكملة لها. كما في الصلاة: فإن القصد الأصلي منها التوجّه إلى الواحد المعبود وإفراده بالعبادة، وإشباع الجانب الروحي للإنسان. ويتبع ذلك قصد تبعي يتمثّل في النهي عن الفحشاء والمنكر، وهذا بدوره يساهم أيضاً في ضمان ذلك المقصد الأصلي.

ويصدق هذا المعنى في الأحكام العادية (غير العباديّة) كالنكاح على سبيل المثال، فإنّه مشرَّع للتناسل بالقصد الأصلي، ويليه ـ بالقصد التبعيّ ـ طلب المسكن والاستقرار، وقصد التعفف والتحفظ من الوقوع في المحظور من الشهوة والنظر المحرم وما أشبه ذلك.

وفي هذا المضمار، هناك من ذهب إلى وجود ما هو مضاد لقصد الشارع، ومثّل له بنكاح المتعة، وعلّل ذلك بقوله: لأنّ قصد دوام المواصلة في عقد النكاح مطلوب شرعاً، والتوقيت يضادّ قصد الشارع[1]. لكنّه غفل عن أنّ غياب المقصد الأصلي لا يعني غياب

(1) يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة**، ص 102.

المقصد التبعيّ، فهناك مقاصد تبعيّة تترتّب على نكاح المتعة، كقصد الإعفاف الذي هو هدف ومقصد من مقاصد النكاح يساهم مساهمة جادّة في ضمان المقصد الكلي للشارع من النكاح، والذي يتمثّل في صيانة النفس عن الوقوع في الحرام وحفظ الإيمان وتأمين الحاجة الطبيعية والجسدية للإنسان.

وبعبارة أخرى، إنّ المقاصد الكليّة للشريعة هي التي تجسّد غايات الأحكام العامّة التي اتفقت عليها سائر الرسالات السماوية، كتبليغ شريعة الله الكاملة للناس، ونفوذ الشريعة الإسلامية، وقوّة الأمّة وهيبتها، والإصلاح وإزالة الفساد، والمساواة، والحرية والسماحة، والإيجابيّة، والتوازن، وتقليص الفواصل العلميّة والاقتصادية بين المجتمع المتشرّع وسائر المجتمعات الأخرى[1].

وهذه الأهداف تتراءى لنا من خلال مجمل الأحكام الإسلامية، ويمكن القول إنّ كلاً منها ناظر إلى جانب معيّن من جوانب الأحكام. كما أنّ هذه الشموليّة لا تختص برسالة سماوية محدّدة، إنّما هي من سمات سائر الرسالات السماوية.

أمّا الأهداف الخاصّة التي تنطوي عليها الأحكام، فهي تتعلّق بنمط محدد من الأحكام الإسلامية، كالعبادات، والأخلاقيات، والنظام الأسري، والنظام السياسي، والحدود، والقصاص، والتعزير، والمسائل الاقتصادية كالزكاة والنفقات.

وهناك من حصر هذه الأهداف في أربعة، فقال: إنّ جميع الشرائع السماوية، إنّما يقصد منها أربعة أمور:

---

(1) أبو يحيى محمد حسن، **أهداف التشريع الإسلامي**، ص 121 ـ 294.

الأول: معرفة الله وتوحيده وتمجيده ووصفه بصفات الكمال والصفات الواجبة له كالرحمانيّة والرحيميّة.

الثاني: كيفيّة أداء عبادته المحتوية على تعظيمه وشكر نعمه.

الثالث: الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتحلي بحلية الآداب الفاضلة والأخلاق الطاهرة والمزايا التي تسمو بالمرء إلى مراتب الشرف والرفعة، كالمروءة في إغاثة الملهوف وحماية الجار وحفظ الأمانة والصبر.

الرابع: إيقاف المعتدي عند حدّه بوضع الأحكام المقررة في المعاملات، بحيث لا يختلّ نظامهم الاجتماعيّ باختلاف الأمن لوضع هذه العقوبات، وغير ذلك من سائر الأحكام المتعلّقة بنظام حياتهم.

ومثله ما لو سرق شخص مال غيره، فيجازى بإقامة حد السارق عليه، أو من انتهك أعراض الناس، فيجازى بحد الزنا، أو قتل النفس المحرّمة، فيجازى بحد القتل.

إنّ الشرائع كلها، سماوية أو وضعيّة والمذاهب كلها في كلّ زمان ومكان، قرّرت وجوب من يقيم الحدود كالقضاة، لإقامة منار العدل والإنصاف[1].

معيار التمييز بين المقاصد الكليّة والخاصّة

وهنا قد يتبادر إلى ذهن القارئ هذا السؤال، وهو: إذا كانت الأحكام كافّة تنطوي على أهداف ومقاصد، وهي إمّا مقاصد عامّة،

---

(1) الجرجاوي، علي أحمد، **حكمة التشريع وفلسفته**، تنقيح ومراجعة خالد العطّار، ج 1، ص 5 ـ 7.

وإمّا مقاصد خاصّة، فما هو معيار التمييز بين هذه المقاصد؟

لقد جاء في تعريف المقاصد الكليّة للشريعة والمعبّر عنها بـ «المقاصد الشرعيّة العليا»:

المقاصد العليا لا تعد مقاصد كليّة إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافّة؛ ذلك لأنّها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات[1].

وإن تعدّدت بعض جوانب الشرائع وتنوّعت، فليس كلّ ما لاحت فيه حكمة أو علّة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عُدّ مقصداً من المقاصد الشرعيّة العليا الحاكمة؛ إذ إنّ المقاصد الحاكمة تستوعب المقاصد الشرعيّة لجميع الرسالات[2].

ومن ناحية أخرى، فإنّه وبالرغم من عدم وجود تباين كلي في ما بينها، إلّا أنّ المقاصد التي ورد بها جزء محدّد من الشريعة تختلف عن المقاصد الكليّة للشريعة.

بناءً على ذلك، فإنّه يمكن إجمال المحدّدات العامّة للمقاصد الشرعيّة العليا بما يلي:

1 ـ من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية دون القواعد الكليّة ليتحقّق ربط الجزئيات بالكليّات.

يقول القرافي (م 684 هـ ق): «ومن جعل إخراج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكليّة تناقضت عليه الفروع. ومَن

---

(1) العلواني، طه جابر، «**المقاصد الشرعيّة العليا**»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 13، ص 123.

(2) المصدر نفسه.

ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها تحت الكليّات»[1].

2 ـ المقاصد العليا الحاكمة كالمبادئ الدستورية ـ في ما يتعلّق بالجانب التشريعيّ ـ من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونيّة[2]. وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى دستور البلاد وتوليده للقوانين الداخلية ولجملة القوانين والتشريعات الأخرى. وعليه فإن افتقد الدستور خاصيّة التعميم، فهو لا يشكّل معياراً للمقاصد الكليّة الحاكمة.

3 ـ المقاصد العليا الحاكمة لا تكون مجرّد دليل من الأدلّة أو أصلاً من (أصول الفقه) المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد (أصول الفقه) وتجديدها، ولبناء (الفقه الأكبر) عليها في ما بعد. فمثلاً عندما نتحدّث عن العدالة كمقصد حاكم، لا نعني بذلك كونه قاعدة من القواعد التي إنْ توفّرت تمّ العمل بموجبها، وإنْ لم تتوفّر لا يتم العمل بها. أو كونها فرعاً من فروع الأحكام. إنّما هي أصل كاشف عن صحّة الأحكام من سقمها، فمتى انطبق الحكم معها، أُخِذ به، وإذا لم ينطبق لم يؤخذ به، لمخالفته المقاصد العليا الحاكمة للشريعة.

4 ـ إنّ تشغيل منظومة المقاصد العليا الحاكمة، سوف يؤدّي إلى

---

(1) القرافي، أحمد بن إدريس، **كتاب الفروق**، ج 1، ص 2 و3.

(2) على أن يكون الدستور هو القاعدة والأصل الذي تتمخّض عنه البنود القانونية الأخرى.

غرس قابلية التجدّد الذاتي في الأصول والفقه، وسوف يقيمها ويحفظها من عوامل الفتور التي تصيب الشرائع.

5 ـ إن المقاصد العليا الحاكمة لا بدّ أن من تعمل كمنظومة واحدة منسجمة[1]، فلا يتقاطع فيها أصل مع أصل آخر ويقوم بإقصائه. فعلى سبيل المثال: هناك بين أصلي الحرية والعدالة علاقة من هذا القبيل، ففي الموارد التي يركز فيها على الحرية يتم إقصاء العدالة، والعكس صحيح. وعليه إن كانت الحرية والعدالة من المقاصد العليا للشريعة، ثمّ أدى التمسّك بالعدالة ـ مثلاً ـ إلى تقويض حرية الآخر ومصادرة حقه أو الإضرار به، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون مثل هذا الإضرار على نطاق ضيّق ومحدود وبشكل جزئي، لا أنْ يكون عامّاً وكليّاً.

وعليه، لا يمكن التمسّك بالعدالة على حساب المس بإرادة الإنسان ومصادرة حريّته، والعكس صحيح أيضاً.

ومثل هذه الجدلية في العلاقة، نجدها بين الحرية والاستقلال في اللوائح الدستورية لمختلف دول العالم، حيث ذُكر فيها: استحالة الفصل بين هذين الأصلين، فلا يحق لأي شخص أو مجموعة، وتحت ذريعة التمسّك بالحريّة، المسّ بالاستقلال، أو تحت ذريعة الاستقلال، القيام بمصادرة الحريات المشروعة[2].

بناءً على ذلك لا بدّ من الحرص على بقاء مثل هذه العلاقة، التي هي علاقة جدل وتفاعل وتبادل، قائمة بين المقاصد، الكليّة

---

(1) الشاطبي، أبو اسحاق، **الموافقات**، ج 4، ص 488.

(2) فعلى سبيل المثال، تناولت المادة التاسعة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية موضوع الفصل بين الحرية والاستقلال وأشارت إلى الأعراض السلبيّة التي من الممكن أن تنجم عن الاهتمام بأحدهما دون الآخر.

للشريعة، والأخذ بنظر الاعتبار سائر المقاصد عند العزم على تفعيل أيٍّ منها.

6 ـ تعدُّ المقاصد العليا من حيث كونها مطلقة، من الأصول التي يذعن بها الناس بما هم بشر محتاجون إلى ما يسدّ حاجاتهم ويؤمن لهم راحتهم واستقرارهم. وبالتالي فهي ليست بحاجة إلى دليل يثبتها.

أمّا من اعترض على الكلام المتقدّم، فهو ناظر إلى الأمور الجزئية أو منطلق من مصلحة خاصة.

بناء على ذلك، فما سيق من أدلّة قرآنيّة وروائيّة لإثبات المقاصد الكليّة، إنّما يدخل في إطار التأييد والإرشاد ليس إلّا.

ومن جملة المعايير المنظورة في المقاصد العليا، تلقي العقول لها بالقبول، فإنّها مقاصد حاكمة عليا مطلقة لا يلحقها (التشابه) في أي معنى من المعاني التي فسر (التشابه) بها، قديما وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ أيضاً. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً[1].

وانطلاقاً من هذه المعايير[2] يتمكّن المقنّن من سنّ قوانينه، ولعدم تقاطعها مع فحوى الرسالة يتمكّن المشرّع من وضع أحكامه، والمفسّر من استكناه خصائص هذه المقاصد وسماتها.

المقاصد الذاتيّة والمقاصد العرضيّة

ومن التقسيمات التي تُذكَر للمقاصد، تقسيمها إلى ذاتيّة

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 251 ـ 253.

(2) وتقابل هذه الأوصاف أوصاف مضادة كالمتزلزل والمبهم والخاص.

وعرضيّة، ويراد بالذاتيّة ما يشكّل أساس الدين وجوهره؛ ولذلك يوصف هذا النوع من المقاصد بما يأتي:

أولاً: إنّها تشكّل مرجعاً للمقاصد الأخرى التي تتمخض عنها.

ثانياً: في حال تعارضت الذاتيّة مع سواها، تقدّم الذاتيّة، كما لو تعارض حفظ نظام الأمّة مع الحقّ الشخصي، فيقدّم الحق العام على الحق الخاص.

ويمكن تقسيم هذه المقاصد ـ الذاتيّة ـ إلى مقاصد أولية وثانوية، فعلى سبيل المثال: من جملة المقاصد الذاتيّة، رعاية المصلحة العامة ودفع المفسدة، لكنّ هذا المقصد ينقسم بدوره إلى عدّة أقسام، من بينها المصالح الضروريّة التي ترجع إلى خمسة أمور: حفظ الدين، والمحافظة على النفس، والمحافظة على العقل والنسل والمال. وأضاف بعضهم إلى هذه الخمسة: العرض والكرامة.

إذن، فالمراد من المقاصد الذاتيّة، العناصر الذاتيّة التي وردت بها رسالات الأنبياء كافّة، بمعنى كونها من الأمور التي شكّلت دافعاً لبعث الأنبياء، بحيث إنّها لو لم تكن، لما كان هناك حاجة لإرسال الأنبياء.

في حين أنّ المقاصد العرضيّة، هي عبارة عن مقاصد يتم من خلالها التوصّل إلى المقصود الذاتي (الأصلي)، وبالتالي فهي تؤلّف قيمة عرضيّة بالنسبة للمقاصد الذاتيّة، وإنّما أصبحت مطلوبة للشريعة لسهولة تحقيقها وعدم وجود المانع من إدراكها. وعليه فإنْ تغيّرت هذه المقاصد فلا ضير حينئذٍ من التخلّي عنها.

ولا شكّ في أنّ التوحيد وتوثيق العلاقة بين العبد ومعبوده، وتهيئة الظروف الفردية والاجتماعيّة، لتحقيق هذين الأمرين يشكّل محور الرسالات السماوية، وبالتالي فإنّ أحكام الشارع التي تتمحور

حول الزواج والطلاق وأحكام الأسرة، والمعاملات، والحدود والديات، إنّما الغاية منها هي قوام أمر المجتمع وسيادة الأمن والاستقرار والثقة وحسن الظن في إطار تحقيق الأهداف الإلهيّة.

منهج التمييز بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة

بعد أنْ استعرضنا مفهومي المقاصد الذاتيّة والعرضيّة، نصل إلى السؤال التالي: ما هي الضابطة المعتمدة للتمييز بين هذين النمطين من المقاصد؟ وما هو المنهج المتّبع في ذلك؟

إنّ منشأ هذا السؤال، هو تصوّر قد يحمله البعض، فحواه: ما هي الضرورة التي تدعونا إلى التمييز بين أنماط المقاصد هذه؟! فالأوامر الإلهيّة لا بدّ من امتثالها، والنواهي لا بدّ من الانتهاء عنها، وبالتالي لن تبقى حاجة للتقسيم والتصنيف.

لكن هناك أمرين لا بدّ من أخذهما بنظر الاعتبار:

الأوّل: إنْ لم تكن المقاصد متعارضة في ما بينها ولم يكن هناك اختلاف فيها، فيحسم الأمر بالرجوع إلى الشريعة والأخذ بها، أمّا إنْ كانت متعارضة، فلا بدّ من الأخذ بأحدها وترك الأخر، وهذا الأمر يقتضي معرفةً بطبيعة المقاصد وأيها أولى بالتقدّم، كما يتطلّب قدرة على التمييز بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة.

الثاني: ذكرنا في ما سبق، أن جملة من الأحكام صدرت في إطار تاريخي وبيئي واجتماعيّ محدد، وبالتالي فمن أراد أن يصدر أحكاماً تنسجم مع كافّة العصور والأجيال لا بدّ أنْ تكون لديه رؤية ميتاتاريخيّة، يستطيع من خلالها إشباع الحكم المراد إصداره بالقراءة والتمحيص، أو لنقل: أنْ يقوم بتجريد الأحكام التاريخيّة من سياقاتها، ولأجل ذلك لا بدّ له من التمييز والتفكيك بين الأهداف الأصلية والفرعية، كما لا بدّ له من تحديد المقاصد الذاتيّة للشريعة،

من المقاصد العرضيّة التي هي بمثابة الوسيلة للوصول إلى المقاصد الذاتيّة، كي يتمكن إذا تغيّرت هذه الوسائل من استبدالها بوسائل أخرى بديلة، لا تخرج عن إطار المقاصد العامة للشريعة.

وأمّا التمييز بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة فيتم عبر الطرق التالية:

1 ـ العودة إلى النصّ التشريعيّ المتمثّل بالكتاب والسنّة، واستقراء الشريعة، للكشف عن العلل المشتركة بين الأحكام، وعن الأحكام المشتركة في علّة واحدة، وعن الأهداف التي تشترك فيها الرسالات كافّة وخصوصاً الرسالة الخاتمة. فأحياناً قد تشترك حزمة من الأحكام في مقصد واحد، وباستقراء هذه الحزمة والتعرّف على المقصد نحصل على نتيجة مفادها: أنّ هذا المقصد مهم للغاية، وقد وضعت هذه الأحكام كلها من أجل تحقيقه.

فعلى سبيل المثال، نستكشف من خلال استقراء مجمل الأحكام الواردة في باب حد الزاني (الأحكام الجنسية بصورة عامة)، أنّ غرض الشارع ومقصوده، هو عدم ثبوت حالات الزنا، وعدم إفشائها، والحد من ظاهرة التجسس قدر الإمكان، هذا بالرغم من أنّه لم يغفل مسألة العقوبة عليها في ما لو ثبتت.

ومع إلقاء مزيد من الأضواء على هذا المقصد، يمكننا استكشاف الكثير من الأمور الأخرى.

2 ـ الرجوع إلى سيرة المتشرّعة التي تمثّل سلوكاً متفقاً عليه، منذ صدر الإسلام وحتى الآن، وهذا الاتفاق على سلوك معين كاشف عن أهميّة ذلك السلوك، بل وكاشف عن أنّ قوام الدين والأخلاق به، وعليه، يمكن لمثل هذه السيرة أنْ تكشف لنا عن مقصد مهم وذاتي من مقاصد الشريعة.

3 ـ إعمال العقل واستثمار السياقات والقرائن المحيطة بالنصّ (الكتاب والسنّة) الخارجة عنه.

وهذا الأسلوب يعتمد تحليل الظروف التاريخيّة والظواهر الاجتماعيّة في عصر النبي (ص) والأئمة (ع)، وتمييز الأمور الذاتيّة عن الأمور العرضيّة، للكشف عن المقاصد والأهداف الذاتيّة الهامّة.

ويبدو لنا أنّ أعقد طريق للتمييز بين المقاصد هو الأخير من بين الثلاثة الماضية.

وهناك من بين المعاصرين من يرى عدم إمكانية التمييز بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، ذلك لأنّ عمليّة الرجوع إلى الكتاب والسنّة تعني قراءة النصين القرآني والروائي وفهم مضامينهما، والتفكيك لا صلة له بهذا الموضوع، بل وليس من سنخه.

فالكثير من هذه الأحكام، هي أحكامٌ تاريخيّة، وبالتالي فإنّ البحث فيها للتمييز بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة قد يبدو مستحيلاً، فكما هو معلوم إن معظم هذه الأحكام ولدت في خضم ظهور الدعوة الإسلامية وانتشارها، ومعلوم أنّ هذا سياق تاريخي.

إنّ هذا العمل ـ أي التمييز ـ ينتمي إلى علم الظواهر التاريخيّة، أي إلى الأحداث التاريخيّة، ومقتضى ذلك، قراءة كافّة الآيات والأخبار ذات الصلة، في إطار تلك الظواهر والأحداث. ولا سبيل لنا للتمييز سوى هذا السبيل. وإنْ كان هناك من يدّعي سبيلاً آخر فكلّنا آذان صاغية[1].

لكن، وكما أسلفنا في مستهل البحث، إنّ تمييز المقاصد الذاتيّة

---

(1) شبستري، محمد، **نقدي بر قراءت رسمي از دين**، ص 269 ـ 270.

عن العرضيّة، إنّما يتسنّى عبر تحديد الأهداف والمقاصد الكليّة التي تنطوي عليها نصوص القرآن والسنّة والعلل والضوابط المذكورة فيها.

فمثلاً، عندما نجد هذا الحجم من الآيات والأخبار التي تنصّ على التوحيد، وضرورة توثيق الصلة بين العبد ومعبوده، وأهميّة السير والسلوك، ورعاية حقوق الآخرين، وإرساء العدالة والعمل بها، نكتشف أنّ هذه المبادئ ليست من جملة المتغيّرات التاريخيّة التي تخضع لعوامل الزمان والمكان وغيرها.

وفي المقابل، عندما نجد القرآن يؤكّد ـ مثلاً ـ على ضرورة بقاء المسلمين على أتمّ الاستعداد والتأهّب لمواجهة الأعداء، وذلك من خلال توفير الدعم اللوجستي المستطاع «ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل»، فإنّ رباط الخيل بحد ذاته لا يشكّل عنصراً ثابتاً في عمليّة الدعم اللوجستي، إنّما يتحقق هذا الدعم بكل وسيلة تحقق هذا المقصد وهو: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1].

ذلك بالرغم من أنّ هذا المقصد ليس هو المقصد الذاتي للاستعداد والتأهب، إنّما المقصد الذاتي هو إرساء الأمن والاستقرار وتحقيق العدالة وتهيئة المناخات الملائمة لحركة الإنسان نحو الله تعالى.

وبذلك تتضح عمليّة ترتيب المقاصد بحسب الأولوية.

والملفت هنا، أنّ الفقهاء المسلمين وعلى مر السنين تمكنوا ضمن تنقيحهم للنصوص التشريعيّة (الكتاب والسنّة) من استخراج

---

(1) تتمة الآية الشريفة: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60].

العديد من هذه القواعد الفقهيّة، كقاعدة لا حرج، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة السهولة والسماحة[1].

عندئذٍ، لا بدّ من تجريد الأحكام من الرداء التاريخي والجغرافي والبيئي، وإبراز جوهر الرسالة وحقيقتها عبر ضمّ الآيات، بعضها إلى البعض الآخر. وهذا العمل بحاجة إلىٰ تفعيل دور العقل واللجوء إلى طرق متعددّة كتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية؛ بل وحتى عبر استقراء علل الأحكام[2]. لكن، كما ذكرنا مراراً، فإنّ البحث الذي نحن بصدده يدور مدار المصالح والمقاصد، في إطار استنباط الأحكام عبر النصوص التشريعيّة فقط.

طبعاً، الاعتماد على الكتاب والسنّة لا يعني نفي الطرق الأخرى، لكن، بما أنّ المبنى في الاجتهاد هو هذان المصدران

---

(1) بالرغم من عدم وجود مثل هذا العنوان ـ أي قاعدة السماحة والسهولة ـ في الفقه، إلّا أنّه إضافة لوجود العديد من الروايات الدالّة عليه، فإنّ الفقهاء كثيراً ما اعتمدوا على هذا الأصل. وللاطلاع على الروايات التي تناولت هذا الأصل، أنظر: الكافي، ج 2، ص 17 وج5 ص 494 وج 6، ص 507 وأيضاً: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 12، وأيضاً: **بحار الأنوار**: ج 22، ص 2، 26، 264.

(2) المراد من استقراء علل الاحكام: استقراء الأحكام المعروفةِ عللُها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلّة. إذ يتم باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة. وهذا الطريق كثيراً ما يُعتمد في الفقه، **ومثاله**: إنّنا إذا علمنا علّة النهي عن المُزابنةِ الثابتة بمسلك الإيماء المذكور في الحديث النبوي، تحصل لنا أن علّة تحريم المزابنة وهي الجهل بمقدار أحد العوضين، وإذا علمنا النهي وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلّة، وإذا علمنا عدم إباحة القيام بالغبن وعلمنا أن علته نفي الخديعة بين الأمة، إذا علمنا هذه العلل كلّها استخلصنا منها مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاوضات. أنظر بهذا الصدد: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 190 ـ 196.

إضافة إلى العقل، فلا مناص من العودة لهما عند الاستنباط.

ولا بدّ من التنويه إلى ضرورة أنْ يكون الكشف عن المقاصد والمصالح تامّاً، بمعنى أنْ لا تكون المقاصد متقاطعة في ما بينها أو يُشك في مزاحمتها للمقاصد الأخرى، وإلّا ستحول دون صدور الحكم الشرعي (أولاً) وستفقد قيمتها البرهانيّة والقطعيّة، أي بمعنى عدم استنادها للقطع واليقين (ثانياً).

الصلة بين المصالح والمقاصد

تقدم في مستهل الفصل، أنّ أحد ضوابط ملاكات الأحكام هو تبعيّتها لمبدإ جلب المصالح ودرء المفاسد.

وفي إطار الحديث عن المقاصد، ومن خلال استقراء المكوّنات التشريعيّة، يتضح أنّ من بين أهمّ المقاصد التي تساهم في تشريع الأحكام، والتي تعد من المقاصد العامّة أيضاً، هو حفظ نظام الأمّة وصلاح الإنسان وإزالة الفساد. كما أنّ أحد الأبعاد الأساس للأحكام، هو هذه الحزمة من المقاصد. وهناك الكثير من الآيات والروايات التي تؤكّد هذا المعنى.

لقد انطلق جميع الرسل في دعوتهم من مبدإ الإصلاح[1] وإزالة الفساد[2] ومحاربة التطفيف وعدم الإيفاء بالكيل وبخس الناس أشياءهم ـ مهما صغر حجمها وقلّ مقدارها[3].

---

(1) سورة هود: الآية 88

(2) سورة الأعراف: الآية 142، سورة القصص: الآية 4، سورة الأعراف: الآية 85، سورة البقرة: الآية60.

(3) سورة الأعراف: الآية 85؛ لمزيد من الاطلاع، انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 273 ـ 277.

أمّا المدرسة الأصوليّة السنيّة، فقد جعلت المصالح العليا للشريعة خمسة أقسام: وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وقسّموا المصلحة باعتبار قوّتها في ذاتها إلى ثلاث مراتب: **ضروريّة وحاجِيّة وتحسينيّة**.

كما يمكن تقسيم المصالح إلى عامّة وخاصّة. فالعامّة ما تعلّقت بعموم الأمّة، كحفظ الأمن الاجتماعيّ، وهي المصلحة التي تنطوي عليها أحكام الجهاد والحدود والقصاص. والخاصة ما تعلّقت بجماعات الأمّة وأفرادها التي بصلاحها يصلح المجتمع بأسره، كالتكاليف الأخلاقية في موارد النهي عن الإسراف والتبذير، أو في آداب المعاملات ومستحباتها.

وعادةً ما تؤخذ المصالح العامة والخاصة بنظر الاعتبار في عمليات الاستنباط وفي الكشف عن مقاصد الشريعة، فإن وُجد حكم معارض لأحدهما - أي للمصالح للعامة أو الخاصة - عُدّ من الموارد التي تتباين فيها ظواهر الأحكام مع مقاصدها.

طبعاً، إنّما يقع هذا الإشكال في حال كانت المصالح خفيّة، وهي ما يعبّر عنها بحكمة الحكم وفلسفته. وحيث لا يمكن في مثل هذه الحالة تعميمها على الموارد كافّة لعدم كونها حكمةً مطردة، منضبطة[1]، فالضابطة فيها تُجعل على ملاك الحكم، ويُلجأ فيها إلى طرق إحراز الملاك.

ولا بدّ أنْ تراعى في إحراز المقاصد والمصالح تلك المعايير المذكورة، لا أنْ تصبح كلّ عمليّة «جلب منفعة أو درء مفسدة» معياراً تشريعيّاً. وهناك العديد من المصنّفات التي دوّنت في هذا

---

(1) السعدي، عبد الحكيم، **مباحث العلّة في القياس**، ص 107.

الإطار[1] والتي حدّدت ضوابط ومعايير لذلك، كما جاء في أحداها ضرورة أن يكون النفع أو الضرر محققاً مطّرداً، وغالباً، وواضحاً، وأن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره وأن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضرر ـ مع كونه مساوياً لضده ـ معضوداً بمرجّح من جنسه. وأن يكون أحدهما منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً.

الطريق الآخر، تقسيم المصالح إلى ضروريّة وحاجِيّة وتحسينيّة، وقد سبق وأشرنا إليها. وهذا التقسيم أورده بعض الأصوليين الشيعة أيضاً في بحثهم حول المصالح.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ موضوع المصالح لم يحظ باهتمام يُذكر في الفقه الشيعيّ، وبالرغم من تناوله من قبل عدد من الفقهاء كالشهيد الأول[2]، والميرزا الشيرازي[3]، وفي العصر الحاضر: الإمام الخميني الذي أصدر جملة من الفتاوى والأحكام انطلاقاً من المصلحة العامة للمسلمين[4]، إلّا أنّه لم يتم التركيز على أبعاد

---

(1) بغض النظر عن الكتب الأصوليّة السنية التي تناولت هذا الموضوع، يمكن الإشارة إلى كل من: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** ليوسف حامد العالم، **وأهداف التشريع الإسلامي** لمحمد حسن أبو يحيى، **وفلسفة التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة الإسلامية**، والمكارم لعلال الفاسي.

(2) الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، ج 1، ص 320، القاعدة 114، والجزء 2، ص 138.

(3) وكمثال على ذلك الفتوى الشهيرة التي أصدرها الشيرازي والتي عرفت (بتحريم التنباكو) والتي انطلق فيها من رعاية المصلحة العامة.

(4) لقد أصدر الإمام الراحل جملة من الفتاوى التي انطلق فيها من المصلحة، قبل الثورة وبعدها، كما في تحريمه للعلاقات السياسية والاقتصادية بين المسلمين وإسرائيل، وتحريمه العقود الاستثمارية للأمريكان في إيران. أنظر: **صحيفة النور**، ج 1، ص 40، 15، 209. وكذلك فتاواه في تقسيم الأراضي الموات في مطلع الثورة وفتاواه في ما يتعلّق بالمعادن والأملاك والأنفال والوقف. أنظر: صحيفة الإمام، ج 20، ص 402 وكذلك ج 21، ص 150.

المصالح والمفاسد الواضحة، ولا على التقسيمات التي ذكرت لها.

يضاف إلى ذلك، عدم وجود رؤية واضحة يتم بموجبها تحديد الجهة التي تقع عليها مسؤولية تحديد المصالح والمفاسد؟ ففي حال تعارضت المصالح والمفاسد، فما هو الضابط الذي يحدد أيّهما نختار؟ وما هو معيار الترجيح بينها؟

وعليه، فهناك حاجة ملحّة تدعونا إلى الاهتمام بهذا الموضوع وإلقاء مزيد من الأضواء عليه، على الأقل بما يتلاءم وحجم هذه الدراسة.

ضوابط المصلحة في الفقه الإمامي

المصلحة، تستخدم ويراد بها معنيان: المصلحة التشريعيّة، وتعني: جلب المنفعة وضمان مقصود الشارع عن طريق الفتوى والكشف عن الحكم. والمصلحة التطبيقيّة: وهي ما كان فيها الحكم والفتوى محددين، هذا من الناحية النظريّة، أمّا من الناحية التطبيقيّة فالمراد بها كلّ ما يؤدي إلى جلب منفعة ودفع مضرّة. يقول الغزالي (م 505 هـ ق) بهذا الصدد: إنّ المصلحة في الأصل، عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم[1].

من جهة أخرى، ونظراً لما ذكرناه في بحث تبعيّة الأحكام

---

(1) **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ص 174.

للمصالح والمفاسد، فالمصلحة بهذا المعنى لا تقتصر على الأحكام المتغيّرة، إنّما تتواجد في الأحكام الثابتة أيضاً، ويتعزّز هذا التواجد في كيفية تطبيق هذه التشريعات أو إرجاء تطبيقها في ظل ظروف خاصّة.

الأمر الآخر الذي نود التنويه إليه هو عدم وجود ضرورة تدعو إلى رعاية المصلحة في إطار الأحكام الشرعيّة، لجعلها تكتسب مصدرية الوصف الديني ومرجعيته التشريعيّة. فلو كانت المصلحة في مجال المباحات وفي إطار الترخيص (منطقة الفراغ) يمكن للمكلّفين إيكالها إلى الجهات التشريعيّة، المؤهّلة والقادرة على تحديد المصالح والمفاسد، لتقوم هي بمهمّة التشريع[1].

ومهما يكن من أمر، فالفقهاء الشيعة اعتمدوا على المصالح في العديد من الأحكام عملاً بسيرة النبي الأكرم (ص) والأئمة المعصومين (ع) الذين ملأوا كثيراً من مناطق الفراغ، وفقاً لمتطلّبات الأهداف والمصالح العامة، وقد استخدم الفقهاء مفردة «المصالح» في العديد من الأبواب الفقهيّة، كالمكاسب المحرّمة والبيع والخراج

---

(1) لقد تصوّر البعض أنّه مع وجود مشرّع واحد وهو الله سبحانه لن يكون هناك مبرر للجوء الناس إلى بعضهم وترشيحهم للقيام بمهمّة التشريع (الحائري، السيد كاظم، أساس الحكومة الإسلامية، ص 29) في حين أنّ أعضاء المجالس التشريعيّة أو لنقل: المشرّع الوضعي، فقط باختيار النظريّات الفقهيّة وتطبيقها، ومن ثم تحديد آليات لذلك التطبيق ـ ومعلوم أنّ جميع ذلك يندرج ضمن مهمّة التشريع ـ إنّما بإمكانه أن يتحرّكَ في مناطق الترخيص (أو مناطق الفراغ بحسب تعبير الشهيد محمد باقر الصدر) ويملأها وفقاً للظروف، والمصالح ـ لكن بشرط أنْ لا تتعارض مع الصيغ التشريعيّة الثابتة ـ. ولمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع، أُنظر: ايازي، السيد محمد علي، جمهوريت وانقلاب اسلامي (الجمهورية والثورة الإسلامية)، دراسة حول (مشروع تأسيس الجمهورية قراءة في إشكاليات الرؤية)، ص 251.

والوقف والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فعلى سبيل المثال استخدمت المصالح في: جواز الاستماع للغيبة إذا كان من باب المشورة أو درء الظلم، وجواز الكذب لدفع الضرر عن النفس والمال والأخ المؤمن، وحرمة الصدق الضار، وجواز بيع الوقف إذا خيف عليه هلاكه أو فساده، وفي مسوّغات ولاية الجائر في تحديد الخراج والقسمة، والتصرّف بالأراضي المفتوحة عنوة. وعشرات المسائل الأخرى[1].

ولإلقاء مزيد من الأضواء على هذا النوع من المناهج الاستدلالية، نستعرض أدناه جملة من آراء فقهاء الإمامية بهذا الصدد:

1 ـ يعد **الشهيد الأول** (م 786 هـ ق) من *الأوائل الذين تصدّوا* لتقسيم المصالح على غرار المدرسة السنيّة، وقد كتب بهذا الصدد: *المصالح على ثلاثة أقسام: ضروريّة، كنفقة الإنسان على نفسه. وحاجِيّة، كنفقته على زوجته. وتمامية، كنفقته على أقاربه، لأنّها من تتمة مكارم الأخلاق. والأولى ـ أي الضروريّة ـ مقدمة على الثانية، كما أن الثانية مقدمة على الثالثة*[2].

وانطلاقاً من عدم مخالفتها للقواعد الشرعيّة ومن خلال موافقتها لها، وتأييدها من قبل العقل؛ أصبح بالإمكان الاعتماد على هذا التقسيم الثلاثي للمصالح في استنباط الأحكام.

(1) لا يخفى أنّ الفقهاء الشيعة لم يتطرّقوا إلى هذا الموضوع بحجم ما تطرق إليه فقهاء أهل السنة، لكن، مع ذلك فإنّ استخدامهم للمصالح بالاعتماد على الأخبار الواردة عن طريق أهل البيت (ع) ليس بالقليل، وبالتالي فإنّ ما أوردناه هنا هو من باب المثال.

(2) زين الدين مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، ج 2، ص 138.

2 ـ **المحقق القمي صاحب القوانين** (م *1231* هـ ق) فقيه إمامي آخر، تصدّى لموضوع المصالح بعد تطرّقه لملاكات الأحكام. وضمن حديثه عن تبعيّة الأحكام للمصالح وعن دور العقل، لم يخف القمي ـ الذي يعد من أبرز تلامذة **الوحيد البهبهاني** ـ موقفه المناهض للمدرسة الأخبارية[1].

وفي إطار حديثه عن المصالح أشار البهبهاني إلى أنّ المصالح إمّا معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة، كحفظ الدين والنفس والعقل والمال، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها[2].

ولكن قوله بحجية المصالح المرسلة هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً، في مقابل الكتاب والسنّة والعقل، بل هي دليل مستقل في تحديد ملاكات الأحكام وسبب مؤثر في اكتشافها.

وبالنظر لما تقدّم، فقد اتسعت رقعة البحث حول المقاصد في الفترة المتأخّرة، وأخذت الدراسات المعاصرة تزدهر يوماً بعد آخر، وكشاهد على ذلك، نستعرض أدناه نموذجين من الأصوليّين الذين كتبوا في هذا الإطار:

3 ـ **محمد كاظم البهادلي**، باحث أصوليّ معاصر، حاول من خلال كتابه مفتاح الوصول إلى علم الأصول التطرّق إلى أبحاث أصوليّة مهمّة، كالملاكات، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والقياس. وبصدد حديثه عن المصالح ذكر: أنّ الاستصلاح يتقوّم بعدّة أمور، ولا يتم القول به إلّا بتمامها، والأمور هي:

---

(1) القمي، الميرزا أبو القاسم الجيلاني، **قوانين الأصول**، ج 2، ص 303.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 92.

أولاً: إنّ أحكام الشريعة الإسلامية تغطي جميع وقائع المكلّفين بها في جميع الأزمنة والأمكنة والحالات.

فمع افتراض قصور الشريعة عن تلبية بعض حاجات المكلّفين بالتشريع لهم، لا يبقى مُلزم للقول، لإمكان دخول المصلحة المرسلة في إطار ما يفترض عدم التشريع له.

ثانياً: إن جميع الأحكام الشرعيّة تقتضيها مصالح العباد، بحيث يحكم الشارع وفق مصلحة العباد ويرفع هذا الحكم بانتفاء تلك المصلحة.

ثالثاً: إن العقل قادر على إدراك المصلحة، وقادر على إدراك التلازم بينها وبين الحكم الملائم لها. ولولا ثبوت هذا الأمر، لم نستطع إثبات المصلحة المرسلة، لأنّها غير منصوصة حسب الفرض، فإذا كانت غير مدركة بالعقل لم تثبت، وعلى فرض ثبوتها عقلاً وعدم ثبوت الملازمة بينها وبين الحكم الملائم لها بالعقل، فليس ثمة وسيلة لإدراك الحكم غير المنصوص ولا استصلاح حينئذٍ.

رابعاً: إنّ العقل قد أدرك المصلحة التامّة التأثير، بمعنى أنّها غير معارضة بما يمنع تأثيرها من فقدان شرط أو وجود مانع. لأنّ وجود بعض المصالح لا يؤثر على لزوم الحكم بمقتضاه حينما يمنع من التأثير مانع، كشرب الخمرة وما فيه من منافع أشار إليها القرآن الكريم. إلّا أنّ هذه المصلحة لم تؤثر في إنشاء حكم بموجبها لمعارضتها بما منع من تأثيرها، واستأثر هو بإنشاء الحكم بموجبه، وهو الإسكار.

خامساً: أن تكون تلكم الإدراكات العقليّة (أي إدراكات العقول للمصلحة وتمامية اقتضائها للحكم والتلازم بينها وبين الحكم الملائم لها) إدراكات جازمة تفيد العلم واليقين، أو أنّها دون ذلك، ولكنها

معتبرة شرعاً بدليل قطعي. ولو لم يكن كذلك كان كشفها عن الحكم كشفاً ناقصاً دون أن يدلّ على اعتباره دليل شرعي[1].

4 ـ ومن جملة الأصوليّين المتأخّرين الذين تطرّقوا إلى موضوع المصالح، **الملا نظر علي الطالقاني** (م *1306* هـ ق) وقد تفرّد باستدلال مختلف عن أقرانه من الأصوليّين، وقد كتب بهذا الصدد: من القواعد المسلمة لدى جمهور العدلية استحالة الترجيح بلا مرجّح وترجيح المرجوح على الراجح، فإذا صدر حكم ما من الشارع، واخترنا عدم تبعيته للمصالح والمفاسد، فهو ترجيح بلا مرجح أو ترجيح للمرجوح، وقد قيل أن الأحكام الشرعيّة لطف في الواجبات العقليّة، بمعنى أنّ هذه الواجبات موصلة إلى الأمر الشرعي ومقدمة له[2].

5 ـ **السيد محمد تقي الحكيم**، أصوليّ معاصر، تحدّث بإسهاب عن المصالح المرسلة ونقل لها تعريفين، وقدم لها تحليلاً مختلفاً تجدر الإشارة إليه في هذا السياق:

أول هذه التعاريف: ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة، ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنّة، والاجتهاد فيها إنّما يكون من قبيل تحقيق المناط. ولا يضرّ في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات، إذ يكفي في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة[3].

أمّا على الثاني: فينحصر إدراكها بالعقل. والذي ينبغي أن يقال عنها أنّها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك، فإنْ كان ذلك الإدراك كاملاً فهي حجّة.

---

(1) البهادلي، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 166.

(2) الطالقاني، الملا نظر علي، **مناط الأحكام**، ص 15.

(3) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 403.

ولا يتوفّر الإدراك الكامل إلّا في حالات نادرة، وهي التي تكون المصلحة فيها ذاتيّة، فإنّ القول بحجيتها ـ أي هذا النوع من المصالح المرسلة ـ ممّا يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلّة ما يصلح لإثبات ذلك.

ولا شكّ في أنّ المصلحة إنْ كانت قطعيّة، وأدركها العقل على سبيل الجزم، كان (العقل) حجة قطعاً، لكشفه عن حكم الشارع، ولكن الإشكال كلّ الإشكال، في جزمه بذلك، والسبب:

أ ـ إنّ أكثر الأفعال الصادرة عن المكلّفين، إمّا أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتّى الاقتضاء.

ب ـ إنّ المصالح والمفاسد ليست كالحسن والقبح الذاتيين، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً. وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرهما.

ج ـ وما فيه الاقتضاء ـ أي يقتضي المصلحة أو المفسدة ـ يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضي، وهو مما لا يحصل به الجزم غالباً، لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته، وربما كان بعضها مما لا يناله إدراك العقول[1].

لكن، سبق وذكرنا، أنّ مثل هذه الإشكالات إنّما يرد في حال اقتصرنا في إدراك المصالح على العقل وحده، أمّا لو ضممنا إلى العقل النصوص، فحينئذٍ سيكون حكمها حكم الدليل العلمي، فإنْ كان ذلك الإدراك إدراكاً كاملاً للمصلحة، فهي حجّة؛ نظراً لاستنادها إلى الشرع. وحينئذٍ لن تكون كاشفة عن العقل، بل هي نص بحد ذاتها، بالرغم من تدخّل العقل في الجزم بها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 386 ـ 387 وص 403.

ويرد على كلامه هذا إشكالان:

الأول: أنّه يعتمد على الجزم، ويريد به القطع، والحال أنّ الجزم ليس ضروريّاً في كلّ الأحوال. فمثلاً: لا يعد الجزم ضروريّاً في السيرة العقلائية، للعمل بخبر الواحد وبحجيّة الظواهر. إنّما يكفي الإدراك الظنّي للمصلحة المحرزة فيها.

الثاني: ويرد على قوله: «أكثر الأحكام في مرتبة الاقتضاء»: فأولاً، انعدام مثل هذه الأكثرية. إذ قد يصح ذلك في الأحكام العبادية، حيث يتم إدراك المصالح بنحو الإجمال، كما في الصلاة، حيث قد نتمكّن من إدراك جملة من المصالح التي ينطوي عليها تشريعها إدراكاً إجمالياً، مع خفاء خصوصيّات تلك المصلحة، لكن لا يمكن جعل هذه المصالح ـ المُدركة إجمالاً ـ في مقام التعارض مع المصالح الأهم التي يصعب أو يستحيل على العقل إدراكها، كالتعارض الحاصل بين المصلحة في حسن الصدق والمصلحة في حفظ النفس والعرض. أو كالتعارض بين المصلحة في الصلاة والمصلحة في حفظ النفس.

ثانياً: ولو فرضنا أنّ بعض الأحكام في مرتبة الاقتضاء، والبعض الآخر في مرتبة العلّة والمعلول، فإنّنا لا نتمسّك بالتبعيّة ـ أي بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ـ إلّا في حال كانت النسبة بين الأفعال وبين المصالح والمفاسد نسبة العليّة، أي علّة ومعلول.

6 ـ السيد محمد تقي المدرسي، محقق أصوليّ شيعيّ معاصر، تعرّض في بحوثه الأصوليّة لملاكات الأحكام ومصالحها، وانتقد التقسيم الثلاثي الذي ذكره الشاطبي[1] للمصالح ـ ضروريّة وحاجِيّة وتحسينيّة ـ وقد نظر إلى موضوع المصالح الضروريّة، التي تشمل

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج 2، ص 8.

حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، من زاوية مختلفة. يقول في أحد مصنّفاته:

بالنسبة إلى المعيار الأول، وهو تسلسل الضروريّات والحاجيات والتكميليات، فإنّه يبدو سليماً، لولا أنّ تمييز هذه المصالح عن بعضها في الأحكام لا يبدو دائماً سهلاً، إذ لا تعرف دائماً حكمة الشرائع بعلم، بل قد تعرف بتصورات وظنون، والظن لا يغني في فقه الشرع، اللهمّ إلا أن نتوسّل إلى فقه القيم ببعض المعايير، كمعيار الكثرة والقلّة، فلو استوجبت المحافظة على أموال الأمّة قتل شخص منهم، فإنّ المال هنا يقدّم على النفس، لأنّ حفظه يصبح حفظاً للنظام العام، ويعتبر ترك حفظه مفسدة.

على أنّ هذا الترتيب ـ بذاته ـ غير معلوم من النصوص الشرعيّة[1]

إذن، لا بدّ في هذا التسلسل من الرجوع إلى الكتاب والسنّة وتحديد أولويّة هذه الضروريّات من خلالهما.

لكن إذا افتقدنا للموقف الصريح من الكتاب والسنّة، فما العمل؟ هل نكتفي بالقول: إنّ هذا فراغ تشريعيّ لا مناص منه، أم نلجأ إلى العقل للحؤول دون وقوع الفساد والفوضى.

إعراض الإمامية عن بحث المصالح، قراءة في الدواعي والأسباب

قلنا في ما سبق أنّ فقهاء الإمامية لم يغفلوا مصالح الأحكام و«رعاية حال المكلّفين» في استنباطهم على الصعيد العملي، لكنّهم

---

(1) المدرسي، السيد محمد تقي، **التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده**، ج 3، ص 373 ـ 376.

أعرضوا عن تقعيد هذا الموضوع وتقنينه على الصعيد النظري، سوى القليل من هذه البحوث التي دخلت مؤخّراً حيّز علم الأصول.

والواقع، أنّنا لا ندرك على نحو القطع، الدواعي والأسباب التي تقف وراء تجاهل هذا الموضوع ولا ندري ما هو سبب القلق والخشية الذي كان يحول دون اقتراب الفقهاء والأصوليّين منه. لكن على نحو التخمين يمكننا ذكر جملة من هذه الأسباب والدواعي التي قد تساهم في الإجابة على بعض الشبهات والإشكاليّات في هذا المقام:

1 ـ السبب الأوّل الذي يكمن وراء خشيتهم من الخوض في موضوع المصالح، هو أنّ الخوض فيه قد يجعل هذا الموضوع عرضةً للنهي، كما حصل مع القياس الذي نهت عنه الشريعة، لما قد ينطوي عليه من تجاهل للكتاب والسنّة[1].

كما كانوا يخشون من أن لا تؤدّي المصالح والمفاسد التي استندوا إليها إلى الحكم الواقعي، معلّلين ذلك بقولهم: كما ليس للحكمة دور في إيجاد الحكم أو نفيه، فكذلك المصالح. إذ لا يمكن الاعتماد عليها في الاستنباط.

ومن هنا أهملوا تقعيد هذا الموضوع والتأسيس له منهجياً.

2 ـ إنّ مسألة تشخيص المصالح وضوابطها في الفقه الإمامي، موكولة إلى العرف والعقلاء، ولذلك لم يجدوا مبرّراً لتناولها في البحوث التشريعيّة[2].

---

(1) لقد طرح الإمام الخميني هذه النظريّة في كتاب الرسائل، ص 97.

(2) على سبيل المثال، جاء في القرآن حول قضية إمساك الزوجة قوله سبحانه: ﴿...فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، فأوكل القرآن الكريم مسألة تشخيص مصلحة المرأة ونفقتها إلى العرف، وعمل الفقهاء بهذا المبدإ أيضاً، =

طبعاً لا بدّ من الالتفات إلى أنّ النهي عن القياس والمسائل المتعلّقة به لا ينسحب على المصالح والأهداف التي تنطوي عليها الأحكام، إذ لم يرد بشأنها نهي في روايات أهل البيت (ع)، ويتعزّز هذا الأمر إذا ما علمنا بأنّ هناك العديد من الآيات والأخبار التي تؤكّد على مراعاة المصالح الضروريّة.

إذن، وكما ذكرنا سابقاً، إنّ تبعيّة الأحكام للمصالح من المواضيع التي تناولها الإمامية في علم الكلام، لكن يا ترى، لماذا لم تتم إحالتها إلى علم الأصول ومن ثم تناولها هناك؟

وإذا كان اللجوء إلى المصالح يعد مشكلة، ما السر إذن وراء الاعتماد عليها تطبيقياً في كثير من المواضع الفقهيّة؟ وفي الاستنباط؟ وإذا لم يكن فيها إشكال، فلماذا أهملت من الناحية النظريّة، على صعيد القواعد والأصول والضوابط؟

الواقع أنّ بعض جوانب علم الأصول قد تبلورت نتيجة ردود أفعال معيّنة ولم تتشكّل بصورة اعتيادية، بمعنى أنّ جملة من البحوث الكلامية قد اقتحمت علم الأصول واحتلّت مواضع مهمّة فيه، وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى بحث الملازمات العقليّة، وحجية الظواهر، وحجية القطع، وحجية خبر الواحد. ويمكن رصد هذا الأمر بشكل واضح وجلي في مصنّفات جملة من القدماء، أبرزهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي.

وممّا يُذكر في هذا الإطار، أنّ الأصوليّين، وضمن حملتهم على الإخباريين، تعرّضوا للكثير من الأصول والمباني الإخبارية فردّوا

= أنظر، الهاشمي، السيد محمود، **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 234، تقريرات درس الشهيد محمد باقر الصدر، ولمزيد من التفاصيل أنظر: الصرامي، **أحكام حكومتي مصلحت**، ص 208.

بعضها واعترضوا على البعض الآخر، لكنّهم في مواضع أخرى، أخذوا بها أخذ المسلّمات!

وهكذا ألقت الحرب السجالية الشعواء التي شنّها الإخباريون على الأصوليّين بظلالها على المدرسة الأصوليّة، ووضعتها تحت تأثيرها، وهو ما تسبب في تراجع بعض الأصوليّين عن مواقفهم، وإنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع[1]، والخضوع للفكر الظاهري في العديد من المواطن[2].

لكن تبرير تناول هذه البحوث في علم الكلام بكون تشخيص المصالح موكول إلى العرف والعقلاء ليس كافياً، بالرغم من كون إدراك المصالح يتم عن طريق العقل، فهناك العديد من البحوث، كالبراءة والاحتياط، التي يتم التعاطي معها بواسطة العقل، لكنها تعد في الوقت نفسه من البحوث المستقلّة لعلم الأصول.

إذن، فمقولة: أنّ إدراك المصالح أمرٌ منوط بالعقل، لا تبرّر عدم تناولها ـ أي المصالح ـ في علم الأصول. وخصوصاً إذا ما علمنا أنّ الأصوليّين المتأخّرين قد اهتموا كثيراً بموضوعي العرف والسيرة العقلائية، في حين لم يقف المتقدّمون من الأصوليّين عندها كثيراً، وهذا دليل على التطوّر الذي طرأ على الفكر الأصوليّ القديم الذي لايزال يتضمّن بحوثاً بحاجة ماسّة إلى المراجعة والتمحيص، كبحث المصالح الذي نحن بصدده.

---

(1) فعلى سبيل المثال: أنكر صاحب الفصول، محمد حسين (م 1260 هـ ق) في كتابه الفصول في الأصول (ص 337) قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع. وللاطلاع على تفاصيل هذا الموضوع أُنظر: المصدر نفسه (الطبعة الحجرية)، المقالة الثالثة، في نقد هذه النظريّة. أُنظر، الخوئي، **أجود التقريرات**، ص 39.

(2) بهذا الصدد، أُنظر: المطهري، مرتضى، **مجموعة مقالات**، ص 64.

ضوابط صدق المقاصد والمصالح

ربّما يكون الحديث الذي تقدّم حول الأفق المقاصدي، قد ألقى شيئاً من الأضواء على ضوابط الاستنباط بواسطة المصالح، أو ما يعبّر عنه: «بحجيّة الاستصلاح»، لكنّه من المؤكّد أنه لم يجب على كافّة حيثيّات وتفاصيل هذا الموضوع، فمن الممكن أنْ يقال بهذا الصدد: إنّ الأخبار التي وردتنا عن أهل البيت (ع) لم تتضمّن أي ضابطة أو معيار لتشخيص المصالح الضروريّة والحاجِيّة، وبالتالي يبقى اعتمادنا في إضاءة هذا الجانب على المصادر السنيّة، وما حوته من بحوث ودراسات في هذا الإطار.

لكنّ واقع الكتاب والسنّة لا يتفق مع مثل هذا الكلام.

وبغض النظر عن الآيات والأخبار، هناك جملة من الشروط والضوابط التي ذكرها محققو الإمامية ولا يمكن تجاوزها في عمليّة الاستصلاح، والشروط هي:

1 ـ أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تخالف أصلاً من أصوله، ولا تنافي دليلاً من أدلّة أحكامه.

2 ـ أن تكون معقولة بذاتها، بحيث لو عرضت على العقول السليمة لتلقّتها بالقبول.

3 ـ أنْ تكون محقّقة ـ أي غير مفترضة ـ فلا يجوز العمل بالمصلحة المتوهّمة.

4 ـ أنْ لا يفوّت اعتبار المصلحة مصالح أخرى آكد وأهم.

5 ـ أنْ يكون الأخذ بها لحفظ ضروريّ، أو لرفع حرج، أو تكون المصلحة من جملة الحاجيات.

6 ـ أن تكون المصلحة من المصالح العامة، كأنّ تحقّق منفعة لأكبر عدد من الناس[1].

7 ـ والأهم من ذلك كله، هو أن يقترب إدراك المصلحة من درجة اليقين، إن لم يبلغها.

ولو تجاوزنا هذه الشروط، فهناك جملة من الضوابط ذكرت في الأخبار التي وردتنا عن أهل البيت (ع)، تعكس أهميّة تقدّم بعض المصالح الضروريّة على غيرها من أنماط المصالح. وهذا طبعاً يضاف إلى مسألة إدارك العقل لأصل المصلحة وتقدّمها. فمثلاً، جاء في باب الحدود ضمن قاعدة الدَرء **(إدرأوا الحدود بالشبهات)**[2]، وهذه الأخبار تعكس مدى اهتمام الشارع بالدماء والأعراض، بحيث إنّه يعتبر أنّ وجود شبهة ما كافياً لدرء الحد عن المشتبه به. وهذا الأمر يمكن رصده في العديد من الآيات والروايات، وعلى حد تعبير الشاطبي (م 790 هـ ق) فإنّ علم هذه الضروريّات صار مقطوعاً به[3].

وقد تنبّه بعض علماء الأصول إلى أنّ هذه الضروريّات مشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾[4]. فالمصلحة الضروريّة المتمثلة بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب والأعراض التي تستفاد

---

(1) البهادلي، محمد كاظم، **مفتاح الوصول**، ج 2، ص 168 وانظر أيضاً: الشاطبي، **الموافقات**، ج 1، ص 350.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 53، ح 90.

(3) الشاطبي، أبو اسحاق، **الموافقات**، ج 2، ص 331.

(4) سورة الممتحنة: الآية 12.

من هذه الآية تظهر من خلال تجريدها ـ أي الآية ـ من الحكم المتعلّق بالنساء، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات، فقد كان رسول الله (ص) يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات .

كما يمكن إحراز غير ذلك من المصالح الضروريّة، كحفظ نظام الأمّة، من خلال آيات وروايات لا تنحصر في باب واحد، كما يمكن استفادة ذلك من دليل العقل أيضاً[1].

من هنا فالوصول إلى «الضوابط في تشخيص المصلحة» لا يقتصر على العقل وحده، إنّما يتسنّى من خلال القرآن والتراث الروائي للمعصومين أيضاً.

الصلة بين مقاصد الشريعة وملاكات الأحكام

سبق وذكرنا في مطلع هذا البحث، أنّ نظريّة المقاصد تصنّف كأحد المباني الأساس لملاكات الأحكام، وبالتالي فإنّ رفضها من قبل أي فقيه من الفقهاء من شأنه أن يربك عمليّة إحراز أهداف الأحكام وتوظيفها في مشروع الاستنباط، وسيفقده القدرة على كشف الملاكات، ونيل روح النصّ وغايته. إذ من المعلوم أنّ ملاك الحكم، في الأمور غير العبادية، يتكوّن من هدف الحكم وروحه وغايته.

ومن جملة أسباب اهتمامنا، عند استنباط الأحكام، بجوهر النصّ وغايته لإحراز الملاك، هو أنّه لو لم يكن للشارع من وراء تشريعه للأحكام غايات ومقاصد، لما أمكن إحراز الملاك الذي هو أساس جعل الحكم ووجوده، ومن ثمّ الاعتماد عليه في توسعة أو

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أُنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 302.

تضييق الحكم. ولو تمكّن الفقيه من نيل ذلك المقصد عبر الطرق التي كرّسها الشارع أو عبر الفهم العقلائي للنص، والمؤيّد من قبل العقل، فإنّ الطريق لإحراز الملاك، بجميع خصوصيّاته وقيوده سيكون، من دون أدنى شك، واضحاً وجلياً بالنسبة له.

والحاصل، هو أنّ الحكم لا يخلو من إحدى حالتين: فإمّا أن يبقى ثابتاً بتغيّر الزمان والمكان، وبالتالي يتضح أنّه لا أثر لهذين العاملين عليه، فيبقى الملاك على حاله، وإمّا أن يتغيّر تبعاً لظروف المكلّفين، وبناءً على المصالح والمفاسد والمقاصد الشرعيّة.

والمهم في ذلك كله هو أنّ الاهتمام بمقاصد الشريعة سيساهم بشكل كبير في إبراز الملاك وإخراجه من ثنايا النصوص. فعلى سبيل المثال يقول **المحقق الحلي** (م 676 هـ ق) بصدد بيان المصلحة من السبق والرماية: *وفائدتهما: بعث العزم على الاستعداد للقتال، والهداية لممارسة النضال*[1].

وهذا المقصد الذي فهمه وأحرزه المحقق الحلي من سياقات النصوص التشريعيّة، وهو فهم سليم بالطبع، بالإمكان توسعته، فنعتبر أنّ السبق والرماية ليس مفيداً ـ للاستعداد للحرب ـ فحسب، إنّما هو ضروريّ وواجب أيضاً، ذلك أنّ الاستعداد وامتلاك القدرة على مواجهة العدو ضرورة يقرّها العقل، وبالتالي لا يمكن تضييق هذه الممارسة وعدّها «مفيدة» فقط، وليست ضروريّة.

---

(1) الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسين، **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 235.

7

الملاك وموقعه من المفاهيم القريبة منه

سبق أن ذكرنا في مطلع الكتاب، وتحديداً في المقدمة، أنّ أبرز محاور هذا الكتاب هو إلقاء الضوء على موضوع «إحراز ملاكات الأحكام»، وبالتالي فإنّ كلّ ما دار حول تاريخ هذا الموضوع وسيرورته وصيرورته وضوابطه، إنّما كان الغرض منه التوفّر على إدراك سليم لملاك الحكم وإيضاح قواعده وضوابط إحرازه.

من هنا، ارتأينا أنْ نستهل البحث بإطلالة على طبيعة هذه المفاهيم، وبيان العلاقة المفهومية بين كلّ من المقاصد والأهداف، والمصالح والمفاسد، سدّ الذرائع، والعلل والأسباب، والحكمة والفلسفة، والمناسبة بين الحكم والموضوع، والتنويه إلى بعض الملاحظات المهمّة التي تتعلّق بهذه المفاهيم، ومن ثمّ استعراض دورها - الإيجابي أو السلبي - في إحراز الملاك، وبذلك ستكون جملة من السبل الكفيلة بإحراز الملاك، كتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية والقياس والاستقراء والسبر والتقسيم، قد اتضحت بشكل أكبر، كما اتضحت، إلى جانب ذلك، كيفية الإفادة منها في عمليّة إحراز الملاك.

ومرادنا بالأهداف والمقاصد؛ الغاية النهائية والمقصود الأصلي المنظور للشارع من وراء جعله للحكم.

وقد توجد هذه الغاية النهائية مع عدم وجود الحكم الشرعي في موردها، كما في الأوامر الامتحانيّة، حيث لا يُلحظ المقصود الأصلي فيها، لا على مستوى البيان ولا على مستوى الجعل. ولعدم وجود المصلحة والمفسدة في متعلقاتها، يصبح الأمر الامتحاني مجرّداً عن الغاية. ويبقى الهدف منه، توضيح مقدار الاستعداد الموجود عند الإنسان الممتحن بالنسبة إلى طاعته للأوامر.

من هنا كانت الأهداف والمقاصد مسؤولة عن تحديد مسار التكاليف الشرعيّة.

أمّا محور امتثال التكاليف وعدم امتثالها، فهو الملاك، وهو ما تسبّب في جعل الحكم، وما أنيط به الحكم، وما به قوام الحكم.

كما أنّ من جملة ما تناولناه في إطار بحثنا لموضوع الملاكات، هو بحث المصالح والمفاسد. وقد ذكرنا سابقاً أنّ المصالح والمفاسد، تعتبر أحد الضوابط الأساس لملاكات الأحكام. لكن ما لم نذكره إلى الآن، هو طبيعة الصلة بين عمليّة إحراز الملاكات وبين موضوع المصالح والمفاسد.

فالمصالح والمفاسد، هي مجموع المنافع المادّية والمعنويّة المأخوذة في جعل الحكم. لكن مشكلة هذه المنافع، أنّها قد تكون محدودة ونسبية، وقد تصطدم بما يزاحمها من مصالح ومنافع أخرى، والأهم من ذلك أنّها قد لا تكون واضحة وجليّة بالقدر الذي يسمح باقتناصها.

من هنا قلنا: إنّه بالرغم من توقّف ملاك الحكم على الأهداف والغايات، والمصالح والمفاسد، فإنّه ليس هناك ضرورة تقتضي، عند

بروزه، أن تكون جميعها واضحة جليّة. والمهم هنا، والذي يشكّل معياراً لجعل الحكم، هو وجود المناط والملاك.

والكلام نفسه يمكن إيراده حول «الذرائع» التي هي عبارة عن الطرق والوسائل التي تفضي إلى مقصد قربة وخير، أو مقصد مفسدة ممنوع. والمراد بسدّ الذرائع: دفع الحيل والعثور على طريق ووسائل مقصودة للشريعة. وسد الذرائع هو نوع من أنواع التجسيد للمصالح والوقاية من المفاسد. لكن، من الواضح أنّه لا يمكن اللجوء إلى سدّ الذرائع في كلّ وقت، إذ إنّها قد تؤدّي إلى نقض الغرض، أو تتحوّل إلى وسيلة للهروب من الشريعة أو الالتفاف عليها. من هنا كان لا بدّ من وضع ضوابط تستند إلى النصّ التشريعيّ، أو يحرز فيها رضا صاحب الشريعة.

ومن هنا أيضاً، كانت الملاكات المعتبرة، هي تلك التي استُنِد فيها إلى النصّ التشريعيّ، وفي الوقت ذاته، أُخِذت فيها الأهداف والمصالح.

وتظهر فائدة ذلك في ما لو أُخفق في تطبيق حكم ما، ففي هذه الحالة يرجع إلى هذه الضابطة، وهي ضابطة الملاك، ليقاس على أساسها مدى أهميّة الحكم الذي أُخفق في تطبيقه، وكيفيّة معالجة هذا الاخفاق.

ومن أقرب المفاهيم إلى مفهوم «الملاك»، مفهوم «العلّة» الذي استخدمه البعض بديلاً عن مفهوم الملاك لشدّة قربه منه.

وسنتحدّث بالتفصيل وبشكل مستقل عن «العلّة» وعن طبيعة علاقتها بالملاك، لكنّنا لن نتحدّث عنها كمحور من محاور توسعة الحكم وتضييقه، ذلك أنّ الدور الذي تضطلع به علّة الحكم هو دور المعرِّف والدالّ، وبالتالي قد يساء فهمها لو تناولناها من هذه الزاوية.

وصحيح أنّ الفقيه لا يلجأ إلى العلّة إلّا في حادثة فيها صلاحية توسعة الحكم وتضييقه، لكن بما أنّ العلّة لن تكون، دائماً، وصفاً ظاهراً منضبطاً، أو قد يخطئ الفقيه في تحديدها، كان لا بدّ من التوقف عن اللجوء إلى العلّة، كسبيل من سبل إحراز الملاك، إلّا بعد إحراز كونها علّة منضبطة وباعثة على تشريع الحكم.

ويمكن لهذه المسألة أن تتضح بشكل أكبر لو تحدّثنا عن مفهوم «السبب»، ذلك أنّنا، ومن أجل تقنين البحث عن سبب الحكم والتخلّص من سوء الفهم، لم نضع مفهوم «العلّة» كضابطة لاستكشاف الحكم الشرعي[1]. وإنّما وضعنا مفهوم السبب، فالسبب هو الوصف الذي دلّ الدليل على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعي، لكنّه ليس الموجد للحكم الشرعي، فمثلاً، يجب الحج أو الزكاة بسبب الاستطاعة للحج وبلوغ النصاب للزكاة، لكن من الواضح أن الاستطاعة والنصاب ليسا ملاكاً للحكم.

والزنا سبب لإقامة الحد، لكنّه ليس علّة له، فعلّة إقامة الحد شيء آخر، كالعقوبة والحد من الجريمة وغير ذلك.

من هنا أطلق البعض على «السبب»: أمارة الحكم، كدليل على فاعليته في إحراز الملاك في بعض الأحيان، كما في السفر الذي هو سبب لقصر الصلاة، لكن ممّا لا شك فيه أنّ لصدق مفهوم السفر دوراً أساسياً في فهم الملاك، إذ إنّ طي المسافة دون تحقق عنوان السفر، كما في المدن الكبيرة، حيث يطوي المتنقّل بين أرجائها مسافات طويلة، دون أن يصدق عليه عنوان المسافر، أو كما في الرحلات القصيرة التي يستخدم فيها المتنقّل وسائط نقل حديثة،

---

(1) لقد استخدم فقهاء الإمامية، وخصوصاً المتأخرين منهم، مفهومي المناط والملاك، بدلاً عن مفهوم العلّة في كثير من المواضع.

يكون الحكم فيها بقصر الصلاة مورداً لمزيد من التأمّل، بل ويدعو إلى التوقّف والعودة إلى الأدلّة ومعالجتها من جديد، هذا إضافة إلى ما قد يرد على الحكم بقصر الصلاة من تساؤل: هل ملاك السفر الذي تقصر فيه الصلاة، هو سفر يوم واحد، أو طي أربعة فراسخ؟

ومن الموارد التي قد يبرز فيها مفهوم الملاك ويتجلّى، عندما يقارن بالحكمة والفلسفة، إذ تعني الحكمة: ما قصده الشارع من جلب نفع ودفع ضرر، لكن، لا على نحو العلّة التامّة، بمعنى أنّ الحكم قد يوجد ولا توجد الحكمة معه، كما في المشقّة أثناء السفر، فقد تكون هي الحكمة من وراء قصر الصلاة[1]، لكنّ قد يكون هناك سفر من دون مشقّة، أو قد تكون مشقّة دون سفر، كما لو واجه المكلّف المشقّة أثناء طيّه المسافة لطلب الماء، فمن الواضح أنّه لن يقصر صلاته في مثل هذه الرحلة، حتّى لو شقّ عليه ذلك.

على خلاف الملاك، الذي إذا أُحرز، فإنّ الحكم سيدور مداره وجوداً وعدماً.

الأمر الآخر، هو أنّ الحكمة من تشريع بعض الأحكام، وخصوصاً الأحكام العبادية، غالباً ما تكون خفيّة، وهذا الأمر يحول دون إمكانية توسعة هذا النمط من الأحكام أو تضييقه، لكن حينما يتم إحراز الملاك، فإنّ توسعة الحكم وتضييقه يصبحان متيسرين، بعد العودة إليه، حتّى في الأحكام العبادية أيضاً.

كما أنّ «فلسفة الحكم» لم يؤخذ فيها قيد الانضباط، ولم يجعلها الشارع أمارة على حكمه، وبالتالي فإنّ غاية ما يمكن إفادته

---

(1) على الرغم من ضرورة صدق عنوان السفر، ذلك أنّ بعض الأسفار قد لا يصاحبها مشقّة أو عسر.

من «الحكمة» هو تشويق المكلّفين ودفعهم نحو امتثال الأوامر والكف عن النواهي. في حين أنّ «الملاك» أخذ فيه مجموعة من الضوابط والأصول التي قطعية إضافة إلى كونها أصولاً معتبرة.

تحرير موضع النزاع

إنّ أوّل سؤال يواجهنا في هذا الإطار هو، هل يمكننا العثور على سبل قطعيّة تنفعنا في عمليّة إحراز الملاكات؟

ذكرنا في ما سبق، وتحديداً في حديثنا عن الضوابط، أنّ الأحكام الإلهيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس أمرية. وانطلاقاً من هذه النقطة نتساءل: إذا كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فهل من الممكن إحرازها؟ وهل يعتبر تحديد المصالح أمراً ممكناً ومتاحاً لكل أحد؟

سنتحدّث هنا بشيء من التفصيل، عن السبل الكفيلة بتحديد المصالح، وبعد أنْ نقوم بإثباتها سنحاول إلقاء بعض الأضواء على الجدوى التطبيقيّة لها، ومن ثمّ سنتحوّل إلى عمليّة إحراز الملاكات، بعد أن نجيب على السؤال التالي: هل طرق إحراز الملاكات من الأمور التي يمكن التعرّف عليها؟ ومن ثم، الاعتماد عليها؟

لهذا البحث ناحيتان: الأولى: ناحية عامة، تشمل الطرق كافة، والثانية: ناحية خاصة، يختص بها كلّ طريق على حدة. ولا بدّ لكل كلام حول هذه الطرق أنْ يتم وفقاً للإطار المناسب له، لكن بصورة عامّة، يمكننا القول هنا:

1 ـ من أجل اتضاح البحث لا بدّ من الإلفات إلى أنّ هناك الكثير من الأحكام التي كانت متعارفة، وسيرة العقلاء جارية عليها، قبل مجيء الإسلام، وقد أمضاها الشارع في ما بعد.

ولم يكن ظاهر الحكم وحده هو المستهدف بإمضاء الشارع،

إنّما كان الإمضاء ناظراً إلى المصلحة أو المفسدة اللتين يشتمل عليهما الحكم الممضى، كما في خيار الغبن الذي كان متيسراً لمن تضرر في المعاملة، أو كما في إعراضهم عن المعاملة في المجهول والغرري.

وكما هو واضح، فالملاك في هذه الأحكام كان واضحاً وجلياً بما يكفي لأن ينطلق الناس في أحكامهم هذه من المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها.

فإحراز الملاكات هنا، لم يكن متعسراً كي يخفقوا في تشخيص الغبن والغرر في المعاملات المختلفة.

لكن جملة من الأحكام ـ بالرغم من كونها لم تكن أحكاماً تعبُّدِيّة ـ كانت ملاكاتها مبهمة للعقلاء، وبالتالي فعندما فُرضت من قبل الشارع أصبح المكلّف لا يعلم أهي أحكام سارية على جميع العصور والأمكنة؟ أم أنّها منوطة بالزمان والمكان والظرف اللذين صدرت فيهما؟

فمثلاً، كانت التجارة بالدم في الصدر الأوّل للإسلام أمراً منهياً عنه، نظراً لأن الفائدة المنظورة للدم كانت هي الأكل، لكن الأمر اختلف في عصرنا الحاضر؛ حيث أصبحت للدم فوائد كثيرة من جملتها، إسعاف المرضى به، ومدخليته ـ وخصوصاً دم الحيوانات ـ في صناعة الأدوية، والأصباغ، والأسمدة.

فهنا نتساءل: ما هو ملاك تحريم التجارة بالدم؟ فلو تبيّن اشتماله على منافع محللة ومعتد بها، هل تبقى الحرمة سارية على المتاجرة به، كما كانت سارية من قبل بسبب انحصار المنفعة في الأكل؟

بالطبع كلا، فمن خلال تغيّر موارد الاستخدام وتغيّر الموضوع

وظهور منافع جديدة سيتمكن العقلاء من إدراك السبب الذي دفع الشارع إلى التحريم. ومن هنا تظهر لنا أهميّة إحراز الملاكات التي تتطلّب مزيداً من التوقّف والتأمّل والتدقيق في السياقات التاريخيّة والظروف التي رافقت عصر النبي (ص) والمعصومين (ع).

ولا يخفى ما لإحراز الملاكات من فوائد في تعميم الأحكام وتسريتها إلى الموارد المشابهة، والمشتركة من حيث العلّة.

وما يبقى هنا هو فقط مجموعة من الأحكام، إمّا لا يمكن القطع بملاكاتها، أو يحتمل أن تكون ملاكاتها أبعد من المصالح والمفاسد الظاهرية، بحيث لا يكون بمقدور البشر نيلها، وربما قد يكون الشارع قد تعمّد إخفاءها لكنّه نوّه إلى جانب من المنافع أو المضار المترتبة على الحكم، فقط على سبيل الحث أو الردع عنها، وليس على سبيل دوران الحكم مدارها.

وبالرغم من خفاء الحكمة والفلسفة، إلّا أنّ صياغة ضوابط خاصّة لهذا النمط من الأحكام لن يكون أمراً مستحيلاً، بل مقدوراً ومفيداً في الوقت ذاته.

2 ـ الأمر الآخر الذي يمكن طرحه في بحث «إحراز الملاكات» هو تصنيفها بحسب أحكامها وفروعها. إذ كثيراً ما يكون إحراز المصلحة في أصل الحكم غير مقدور، لكنّه متيسّر في الفروع. فعلى سبيل المثال: نحن لا نعلم ما الملاك في نجاسة الميتة، لكن باستطاعتنا إحرازه في الأجزاء المبانة منها ـ سواء من الحي أم الميّت ـ وبالتالي من الممكن أنْ نقف على تفاصيل الحكم وحيثياته من هذا الطريق[1].

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أُنظر: الخميني، روح الله، **كتاب الطهارة**، ج 3، ص 84.

3 ـ من ناحية أخرى، فإنّ الملاك المستنبط لتشريع الحكم، أو حتى الخصوصية المستفادة من المصلحة أو المفسدة في جعل الحكم، لا يعنيان بالضرورة كونه، أي الملاك، موجوداً في متعلّقه، فإن كانت المصلحة راجعة إلى الأمر والنهي فالملاك متعلّق بهما أيضاً، كما في التعبديّات، حيث يكون الانقياد والتسليم نفسيهما للمعبود مطلوبين.

وفي الأوامر الامتحانيّة أو التوبيخيّة، حيث تتعلّق المصلحة بذات الأمر والنهي، نجد أنّ الفقيه لا يبحث عن الملاك في المتعلّق، إنّما يطلبه في نتيجة الحكم ومآله. وفي قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[1] ليس متعلّق التحريم هو الطيبات، إذ لا مفسدة، فيها كي يتعلّق بها التحريم. من هنا، أخطأ من اعتقد بأنّ المصلحة والمفسدة موجودان في المتعلّق بشكل دائم.

ولذلك قلنا: إنّ إحراز الملاك أوسع من تحديد المصالح والمفاسد، فهو ينطلق مما يناط به الحكم.

إذن، لا بدّ من أنْ ننظر أولاً إلى أي جهة من الحكم يتمركز الملاك.

كما لا بدّ هنا من إلقاء الضوء على أقسام الأمر والنهي وشمولها بالدراسة والتحليل، ومن ثم رصد المصالح المترتبة عليها:

1 ـ أحياناً يوجد الأمر والنهي والمصلحة والمفسدة في المتعلّق نفسه، وفي مثل هذه الحالة قد يرجع الملاك إلى المتعلّق نفسه أيضاً، كما في أكثر الأوامر والنواهي، كوجوب الزكاة والحج

(1) سورة النساء: الآية 160.

والجهاد، وحرمة الخمر والكذب والغيبة والظلم، والنهي عن الغرر ونفي الضرر والحرج.

2 ـ أحياناً قد تكون المصلحة والمفسدة لذات الفعل والترك بالصورة المحدّدة، مع وجود مصالح في الصور الأخرى للفعل أو الترك، كما في الصلاة وأفعال الحج، والصيام، وغيرها من العبادات الأخرى التي على الرغم من إمكانية تحقيق بعض المصالح من وراء الإتيان بها بشكل مختلف، إلّا أنّ أمر الشارع ناظر إلى هذه الصورة من الفعل تحديداً.

3 ـ أنْ تكون المصلحة والمفسدة ناظرة إلى المكلّف، لكنّها تتضمّن جنبة تحذيرية، أو ردعية، كما في قصة بني إسرائيل (سورة الأعراف: 163، والبقرة: 65)، أو كما في تشريع أحكام الكفارات والحدود والديات. ففي مثل هذه الحالة، يكون ملاك الحكم أوسع من المصالح والمفاسد المنظورة، فعلى سبيل المثال: لو أفطر المكلّف يوماً من شهر رمضان عامداً عالماً من غير عذر، فكفارته صيام ستين يوماً أي شهرين متتالين.

ونتساءل هنا، أليست المصلحة في الكفارة أن تكون يوماً واحداً لإفطار يوم واحد؟ ويكون الملاك هو الإمساك في شهر رمضان؟

لا شك في أنّه لايمكن لأحد أنْ يدعي أنّ مصلحة الكفارة، التي تتضمّن عنصر الردع، تتجاوز إمساك شهر رمضان. من هنا كان الملاك غير مقتصر على مصلحة تشريع الصيام في شهر رمضان. ولذلك اعتبر هو المبنى لتوسعة الحكم وتضييقه، وليس المصلحة، أو فلسفة الحكم، أو حكمته.

4 ـ وهناك نمط من الأوامر والنواهي كان جارياً في الأمم السابقة، وكانت المصالح والمفاسد تتعلّق بالمكلّف بدلاً من الحكم،

نظير الأوامر والنواهي الامتحانيّة التي يراد منها اختبار العبد وامتحانه.

واختلاف هذه الأوامر والنواهي عن غيرها، هو أنّ المصلحة فيها إنّما تكون في الأمر نفسه، لا المأمور به، أي إن المطلوب فيها هو المقدمات نفسها،أمّا ذو المقدمة فغير مراد واقعاً، كالأمر بذبح إسماعيل، الذي ورد ذكره في القرآن الكريم.

لكن من الواضح أنّ الفقيه لا يتعاطى مع هذا النمط من الأوامر والنواهي، كي يكون بصدد إحراز ملاكاتها.

أهميّة اكتشاف الملاك

تحدّثنا مطلع الكتاب، وضمن بحث موجز عن أهميّة تحديد الأهداف والغايات الفقهيّة والكشف عن الملاكات وضرورة اهتمام الفقيه بهذا النوع من البحوث، وذكرنا الآثار المهمّة التي تترتّب عليها، سواء على الصعيد المعرفي أم التطبيقي.

لكننا عندما نصل إلى هذه المرحلة، ويتضح ما لإحراز الملاك من الأهميّة والدور الحاسم في استنباط الأحكام، نجد أنفسنا ملزمين بإفراد بحث خاص، نستعرض من خلاله أبرز الفوائد المترتبة عليه:

1 ـ لا شك في أنّ معظم النصوص التشريعيّة التي في حوزتنا، هي نصوص عامّة ومحدودة، وكلّما تقدّم الزمان، حمل معه مسائل جديدة لم تُعهد من قبل. وتفاعل الإنسان مع هذا التطوّر والتقدّم، من شأنه إفراز موضوعات جديدة أو على الأقل تغيير موضوعات الأحكام السابقة.

وعليه فنحن إزاء خيارين، فإمّا أنْ نبقى ضمن دائرة الأحكام السابقة ونصرّ على عدم الخروج منها، ونردّ كلّ ما هو جديد من

المسائل والمستحدثات، باعتبار أنّ الشريعة محدودة ولا تملك إجابة عليها، وبالتالي نقرّ بجمود الشريعة وتحجّرها وقصورها عن الإحاطة بكافّة المسائل المتعلّقة بالدين وعدم قدرتها على مواكبة تطوّر الظروف الزمانية والمكانية.

وإمّا أن نعكف على دراسة الأدلّة وتحليلها، لنتمكّن من إحراز ملاكات الأحكام وتسريتها إلى الموضوعات المستجدّة.

2 ـ تكمن المشكلة الأخرى في سعة الفاصل الزمني بين عصر التشريع وعصر التطبيق في الوقت الحاضر.

وقد تطرّقنا في بحث سابق، إلى مسألة مهمّة، وهي مسألة تاريخيّة النصوص الدينيّة، وقلنا إنّ جملة من الأسباب التي منها نزول القرآن بشكل تدريجي، واستقاء الأحكام من صميم الواقع ومن بيئة المخاطبين في ذلك العصر، واللجوء إلى لغة القوم، واختصاص جملة من الأحكام بتلك البيئة، جعلت الأحكام تصطبغ بصبغة تاريخيّة، لا يمكن معها القيام بتعميمها وتوسعتها إلّا من خلال تحديدها ضمن موضوعها الخاص، أو عبر دراسة السياقات الداخلية والخارجية للنص، وتجريده من العوامل التاريخيّة والبيئية الملتصقة به.

ولا يمكن تجريد هذا النمط من الأحكام إلّا من خلال إبراز ملاكاتها، ولذلك ليس أمامنا سوى العمل على معرفة جوهر الملاك الذي من أجله وضعت هذه الأحكام.

3 ـ استبدال العنصر الفردي بالعنصر الاجتماعيّ، وتحويل القضايا الفردية إلى قضايا اجتماعيّة، وذلك عند إقرارنا بإمكانية توسعتها وتعميمها. إذ إن مشكلة الأحكام الأخرى، والتي تضاف إلى مسألة تاريخيتها، هي أنّ معظمها كان بصدد الإجابة عن أسئلة

محدّدة طرحت من قبل الرواة أو الأصحاب، وبالتالي روعي فيها المستوى الإدراكي للسائل والمخاطب.

وفي مثل هذه الحالة لن يكون للجواب، بصيغته تلك، إمكانية التعميم والتسرية إلّا في حال اجتيازه مراحل معيّنة.

ولا يمكننا هنا، من دون فهم الظروف الاجتماعيّة والملابسات المرافقة لعصر التشريع، استبدال العنصر الفردي بالعنصر الاجتماعيّ وتحديد مكانة الحكم وموقعه، ليعلم ما إذا كان قابلاً للتعميم والتسرية إلى الموارد المشابهة أم لا. لكن يجب أنْ يُعلم أنّ هذا الفهم للظروف الاجتماعيّة ليس سوى إحراز ملاك الحكم، وما لم يُحرز الملاك لن يُفهم موقع الحكم ولن يُحدد دوره ولن نعيَ قابليته على التعميم بتاتاً[1].

إنّ إحراز الملاكات هو في الحقيقة تعبير عن فهم الأحكام فهماً اجتماعيّاً. الأحكام التي تخلو من الجنبة التعبُّدِيّة والتي يكون الفقيه فيها بحاجة إلى تجاوز الجانب اللفظي والاهتمام بالعناصر الأخرى للدليل.

4 ـ ومن الأسباب الأخرى الدالّة على أهميّة إحراز الملاكات، الاعتقاد بوجود علاقة وانسجام بين أحكام الشريعة. وقد تناولنا هذا الأمر في أحد المواضع تحت عنوان: الانسجام بين أجزاء الدين والشريعة[2].

وذكرنا هناك: أنّ أحد ضوابط شموليّة الأحكام واستيعابها، هو الانسجام الكبير بين الأوامر الشرعيّة المختلفة والأجزاء المتعددة للشريعة.

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: الشهيد الصدر «**الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**»، الترجمة الفارسية: أكبر ثبوت، مجلة الفقه، العدد 6، الص 35 ـ 66.

(2) أُنظر: إيازي، **جامعيت قرآن** (جامعية القرآن الكريم وشموله)، ص 122.

إنّ من مستلزمات «الشموليّة»، التوازن بين خصوصيّات المسائل الاجتماعيّة والفردية، وبين الأبعاد المادية والمعنوية. ولا يمكن حصول ذلك إلّا من خلال الوقوف على جوهر الأحكام وإحراز الملاكات التي يدور التشريع مدارها.

من هنا، لو وجدنا حكمين متضادين بحسب الظاهر، كأن فُهم من أحدهما ذمّ الدنيا، ومن الثاني إعمارها اقتصادياً واجتماعيّاً، فلا بدّ في مثل هذه الحالات من اللجوء إلى الملاك. وسنفهم حينئذٍ أنّ مراد الأوّل هو ذمّ عبادة الدنيا والتعلّق بها، وليس الدنيا بحد ذاتها، إذ إنه لا نقاش في ضرورة الإعمار والتطوير في ظل الإيمان والعدل[1].

بناءً على ذلك، فالاعتقاد بوجود منظومة فكرية تشريعيّة يقتضي توحيد الرؤية إزاء التعاليم الدينيّة، الفردية والاجتماعيّة، العبادية وغير العبادية، والنظر إليها كوحدة منسجمة تسعى إلى هدف واحد مشترك، وهذا الهدف وما يتفرّع عنه من أهداف، لا يمكننا الكشف عنها أو إثباتها، إلّا بعد أنْ نقف على الجذور التي تنطلق منها، وهذه الجذور ما هي إلّا ملاكات الأحكام.

5 ـ جاء في الأخبار عن أهل البيت (ع) أنّهم قالوا: إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا، وقالوا أيضاً: علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع، فما الذي يقصدونه بذلك؟[2]

---

(1) المصدر نفسه، فقه پژوهى قرآني، ص 236.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 27 الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ص 61 و62، ح 51 و52. وعلى الرغم من كون هذه الأخبار، أخباراً مرسلة إلّا أنّها لا تتعارض مع مجمل القواعد العامّة للأحكام، كما أنّ الفقهاء لا يجدون ضيراً من الأخذ بها.

لا شكّ في أنّ مراد الأئمّة (ع) من هذا البيان هو أنّ مهمّتهم لا تقتضي الخوض في الأحكام كافة وبيان جميع المواقف التي يتعرّض لها المكلّفون أينما وجدوا ومتى ما وجدوا، أو بقاء الأحكام على ما هي عليه، حتّى لو تغيّرت موضوعاتها.

فمرادهم هو ضرورة أنْ يتم تفصيل الفروع واستخراجها، وإحراز ملاكات الأحكام القابلة للتسرية من الأصول إلى الفروع على يد الآخرين أيضاً، ولا يكون ذلك محصوراً بالأئمّة.

فاستخراج الفروع يتطلّب أحياناً، تطبيق الكليات على المصاديق، لكنّه في أحيان أخرى، يتم عبر تجريد الأصول وتعميمها على الموارد المماثلة والمسائل المستحدَثة، أو عبر دراسة الموضوعات ومحاولة تطبيق موضوع الحكم في عصر المعصوم على موضوع الحكم في عصرنا الحاضر.

6 ـ إنّ التحوّل الذي يطرأ على الطرق والأساليب الفقهيّة يعتبر من المشاكل التي تواجه الفقيه باستمرار.

فمن أجل تحديد موضوع الحكم الشرعي، هناك طرق وأساليب معتمدة في الفقه، لكنّ هذه الطرق قد تكون في بعض الأحيان سبباً لوقوع الفقيه في الخطإ.

فقد حملت لنا الأخبار بعض الطرق التي يمكننا من خلالها تحديد مسار بعض الأحكام، لكنّ المشكلة هي أنّ هذه الطرق أصبحت اليوم غير مجدية وغير فاعلة، فعلى سبيل المثال: ورد في باب ما لو ادعت المرأة العنن وأنكر الزوج، أنّ امرأةً ادعت على زوجها على عهد أمير المؤمنين (ع) أنّه لا يجامعها، وادعى أنّه يجامعها، فأمرها أمير المؤمنين (ع) أنْ تستذفر بالزعفران ثم يغسل

ذكره، فإن خرج الماء أصفر صدقه وإلّا أمره بطلاقها[1].

لكن اليوم، وكما هو معلوم، هناك طرق وأساليب حديثة في الكشف عن العنن وحل النزاعات، وبالتالي فلو أصبح الملاك واضحاً بالنسبة لنا، فلن يكون هناك أي مبرر للعودة إلى الماضي والاستنجاد بالطرق القديمة، ففي مثل هذه الحالات بإمكاننا اللجوء إلى كلّ أسلوب نجده ناجعاً ومجدياً.

لكن، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ استبدال الأساليب والطرق لن يكون جائزاً قبل إحراز أهداف الأحكام ومقاصدها، وقبل أنْ يثبت عدم مدخلية ظاهر الحكم وهيئته.

ففي مثل هذه الحالة، وبما أنّ الهدف هو الوصول إلى مراد الشارع وتحقيق مبتغاه، فبالإمكان اللجوء إلى أي أسلوب نجده مناسباً؛ ذلك أنّنا ننطلق في عملنا من ملاكات الأحكام. فإحراز الملاك سيساعدنا على عدم التقيّد بأسلوب محدد.

يتضح إذن، أنّ إحراز الملاكات يعتبر أحد أبرز مسائل عمليّة الاستنباط، فأوّل سؤال يطالعنا في دراستنا للأحكام هو: هل الحجيّة ثابتة لظاهر الأحكام دائماً وأبداً، أم أنّ الأحكام تستند إلى جملة من الملاكات؟

من الواضح، أنّ ملاك الحكم إنْ كان منصوصاً عليه فلاشكّ في أنّ الحكم المراد استنباطه، هو حكم مستند إلى العلّة والملاك، وليس إلى ظاهر الحكم وهيئته التي هي، بطبيعة الحال، هيئة زائلة متبدلة.

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: المصدر نفسه، ج 21، ص 234، أبواب العيوب والتدليس، ح 3 (26976)، وانظر أيضاً: النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 30، ص 355 و356.

وعليه، لا يمكن للفقيه، بأي حال من الأحوال، الاستغناء عن إحراز الملاكات، لكن ذلك مشروط بأنْ يتحرّك بشكل منطقي ووفقاً للقواعد الصحيحة التي تنسجم مع البناء العقلائي وتخلو من معارضة الشارع لها.

وكما أنّ هناك طرقاً وقواعد لإحراز الملاكات كذلك هناك فوائد مترتبة على ذلك، وهذه الفوائد عبارة عن:

أولاً: إنّ إحراز الملاك بشكل صحيح وواضح، يسهم في تحديد الحكم وتعميمه على الموارد التي تشترك من حيث الملاك في أشكال الموضوع المتعددة.

ثانياً: أحياناً قد يكون لإحراز الملاك نتائج سلبية، بمعنى أنّه لن يخدمنا في التعميم، بل على العكس من ذلك، إذ قد يكشف عن أنّ هذا المورد الذي هو مورد مماثل للموضوع السابق، لا يتضمّن حكماً مماثلاً، فمثلاً هناك بحث في الفقه يتناول النهي عن بيع المصحف في بلاد الكفر أو إلى الكافر، وقد وصلتنا مجموعة من الأخبار والروايات بهذا الصدد، مما دفع الفقهاء للإفتاء بحرمة البيع. وقد نقل الشيخ **الأنصاري** (*1281* هـ ق) لنا بعضاً من هذه الأخبار[1].

لكننا إن تمعّنّا في مضامينها ووقفنا على الملاك، فسنكتشف أنّ ملاك المنع من البيع الذي هو الخوف من استيلاء الكافر وعلوّه على القرآن وإهانته إيّاه، لن يكون مطروحاً هنا على الإطلاق، وبالتالي فلا ضير من بيع القرآن.

ثالثاً: إنّ إحراز الملاك ـ في حال لم يكن للحكم أي ثمرة تذكر

---

(1) **كتاب المكاسب**، ج 2، ص 155 ـ 161.

ـ يستوجب الترديد في أصل بقاء الحكم، وذلك إنْ اتضح أنّ الحكم قد صدر في إطار ظروف خاصّة، وليس له في الحال الحاضر أي خصوصية للتحريم. فعلى سبيل المثال: ورد النهي عن مطلق تصوير ذوات الأرواح وصناعة التماثيل والمجسّمات، ويبدو أنّها كانت في الماضي تقع معرضاً للعبادة والتقديس، وليس فيها شيء من ذلك في الوقت الحاضر، بل على العكس، إذ يراد بها اليوم تكريم الشخصيات العلميّة والفكرية، وبالتالي فقد فرّغت من محتواها السابق واستبدل موضوعها. إذن، بحسب الظاهر قد ارتفع المبرر الذي كان يدعو إلى التحريم، وعليه لم يبق أي وجه لتحريمها في عصرنا الحاضر[1].

رابعاً: إنّ إحراز الملاكات يساهم في تعميم الحكم أو تقييده، وذلك من خلال منح الفقيه فهماً أفضل للنص التشريعيّ. فعلى سبيل المثال: نجد صاحب الجواهر قد فهم من قوله: «ما أصابه من الماء أكثر»، أنّ المراد بالأكثرية هنا القهر والغلبة دون المقدارية[2].

دائرة استكشاف الملاك

يعد الخوض في حدود دائرة استكشاف الملاكات من البحوث المهمّة والمثيرة لكثير من الجدل والسجال العلمي.

لكننا، في الإجمال، نعلم أنّ استنباط الأحكام من دون الاستعانة بالملاكات قد يبدو مهمّة مستحيلة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نسلّم بأنّ إحراز الملاكات لا معنى له بالنسبة لبعض

---

(1) بهذا الصدد، أُنظر: المنتظري، حسين علي، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج 2، ص 570 ـ 574.

(2) أُنظر: **جواهر الكلام**، ج 6، ص 318 ـ 319.

الأحكام التوقيفية، نظراً لعدم وضوح المصلحة القطعيّة. ومن ناحية ثالثة، نعلم أنّ جوهر الحكم قد يكون في بعض الأحيان هو المهم، لكن، في أحيان أخرى، يكون المدار هو هيئة الحكم وصورته الظاهرية. والأهم من ذلك، أنّ الشريعة صرّحت في الكثير من الأحيان بهذا النمط من الأحكام، وعدتها من جملة حدود الله[1].

وقد ذكر عددٌ من العلماء أنّ فلسفة التصريح بهذا النمط من الأحكام تكمن في الحد من الاختلاف الذي يمكن أنْ يقع فيها، كما في كيفية تقسيم الإرث، وأحكام الزواج والطلاق وغيرها.

وعليه، فالدخول إلى هذا المضمار بغية اقتناص المصالح والمفاسد قد يكون محفوفاً بالمتاعب، وربما كان مخالفاً للاحتياط.

وهناك من جعل أحكام الشريعة على قسمين: معلل وتعبدي، فالمعلل: هو ما كانت علته منصوصة أو مشاراً إليها أو نحو ذلك.

والتعبدي المحض: هو ما يهتدى إلى حكمته.

وقسم متوسط بين القسمين: وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علّة[2].

وهناك كثيرون من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسك بظاهر لفظ الشارع، أو الوصف الوارد عند التشريع (منصوص العلّة)، لم يَسْلَموا من الوقوع في ما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد.

وقد ميّز بعض القائلين بإمكان إدراك الملاكات بين الأحكام

---

(1) وصف القرآن بعض الأحكام بـ «حدود الله» في أكثر من موضع، والمراد بحدود الله: تلك الأحكام الثابتة التي لا يمكن تجاوزها، فهي بمثابة الحصن الحصين.

(2) ابن عاشور، محمد طاهر، **مقاصد الشريعة الاسلامية**، ص 240.

العبادية وبين المعاملات[1]، وقالوا: إنّ المعاملات لا تعبد فيها، ومصلحتها ظاهرة ـ في الغالب ـ وبالتالي فإن الجمود على حرفية النصّ يجب في العبادات، سواء عرفنا المصلحة منها، أم لم نعرف، أمّا في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النصّ والمصلحة المعلومة.

والسؤال الذي يفرض نفس هنا: ما هو جوهر الاختلاف وحقيقته، بين الأحكام التعبُّدِيّة والمعاملاتية، كي يقال باستحالة إدراك الملاكات في الأولى وإمكان ذلك في الثانية؟

إنّ مثل هذا الاختلاف لم يتحدد في مضامين الروايات والأخبار، بل ربما نجد بعض الأخبار قد نصّت على علل بعض الأحكام العبادية وأبرزت حكمتها، بحيث مكّنت الفقهاء من العمل بهذا التعليل، وأعرضت عن تعليل بعض الأحكام المعاملاتية، كالأحكام الجزائية على سبيل المثال، فإنّها لم تكتفِ بعدم إبراز ملكاتها فحسب، إنّما ذمّت كلّ المحاولات الرامية إلى الكشف عن العلل بواسطة القياس وأمثاله[2].

الأمر الآخر، هو أننا لو سلّمنا بعدم إمكانية الكشف عن الملاكات في الأحكام التعبُّدِيّة كافّة، بسبب عدم قدرة البشر على الإحاطة بها، فهل هناك إطار نستطيع من خلاله تحديد الأحكام التعبُّدِيّة؟ وهل يمكن حصر التعبديات في دائرة معيّنة، بحيث تكون مميّزة عن سواها من الأحكام؟

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: المهريزي، مهدي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 13، ص 236 ـ 238.

(2) أُنظر بهذا الصدد: الكليني، **الكافي**، ج 7، ص 300، ج 1، ص 57؛ والصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 119.

وبعبارة أخرى: لقد اختلف الفقهاء في تحديد الأحكام التعبُّدِيّة، فبعضهم ذهب إلى أنّ التعبديات هي تلك الأحكام التي يشترط فيها قصد القربة، في حين ذهب البعض الآخر إلى أنّ التعبديات تشمل كافّة الأحكام التي خفيت علينا عللها. لكن يرد على هذا القول: أنّ خفاء العلّة قد لا يكون بسبب إرادة الشارع، بل بسبب العوامل التاريخيّة، أو يكون خفاؤها نسبياً، أو بسبب عدم تمحيص الأدلّة بشكل كافٍ لمعرفة النسبة بين الحكم والموضوع والوقوف على مقاصد الشريعة وأهدافها[1]. أو لعدم التمييز بين المناط والملاك

---

(1) يذهب الإمام الخميني (ره) في كتاب الطهارة (ج 3، ص 436، الطبعة القديمة) إلى أنّ عدم فهم مناطات الأحكام التعبدية من قبل العقول إنّما هو أمر بديهي وضروري، فيقول: ضرورة عدم وجود طريق للعقول إلى فهم مناطات الأحكام التعبدية. ويضيف ممثلاً لذلك: وإلّا فأي فارق عند العقول بين الدم وغيره، وبين مقدار الدرهم وأقل منه، وبين دم القروح والجروح وغيره إلى غير ذلك من التعبديات، فالفقيه الفقيه من يقف على التعبديات، ولا يستبعد شيئاً منها بعد ما رأى رواية أبان في الدية ـ إشارة إلى الرواية الواردة في: (الكليني، الكافي، ج 7، ص 100) ـ مع العلم أنّ مسألة الاجتناب عن الدم ليست من الأحكام التعبديّة، لكن ما يترتب عليها من أحكام، أي الصلاة والوضوء هي التي تدخل ضمن دائرة الأحكام التعبدية.

وفي المقابل، هناك من الفقهاء ـ كصاحب الجواهر ـ من ذهب إلى البحث عن الملاكات في الأحكام التعبدية، حيث ذكر في باب تداخل الأغسال ـ الواجب والمستحب ـ: يجوز للمكلف الاقتصار على غسل واحد يجتزي به عن الجميع ـ الواجب والمندوب ـ ولا يقال: إنّهم صرحوا بأن الندب لا يجزي عن الواجب، بل لا يجوز أن يرد فيه دليل، وذلك لأن الأحكام الشرعيّة عندنا معلومة لمصالح واقعية، ولا ريب في تباين المصلحتين، لأنّا نقول: لا مانع من اشتمال الندب على مصلحة الواجب لكن إن لم يوجد المانع من اقتضائها الوجوب). جواهر الكلام، ج 2، ص 129). كما ذهب إلى مثل ذلك في باب العتق وعباديته، حيث رأى أنّ عبادية العتق ليست مأخوذة من رجحان الإحسان ونحوه. على أن المصالح المترتبة على ذلك لم تكن واضحة حينذاك، وإنما أصبحت واضحة في =

وبين الغاية والمصلحة اللتين ينطوي عليهما الحكم، إذ إن التمييز بينها في التعبديات ـ لا في التوصليات ـ يعتبر أمراً مهمّاً ودخيلاً في تحديد مبنى الحكم.

ومن هذا المنطلق، وقبل تحديد مفهوم الملاك وترسيم أطر امتداده، سنحاول أولاً تحديد مفهوم الأحكام التعبُّدِيّة والتمييز بينها وبين الأحكام غير التعبُّدِيّة، وبيان خصائص كلّ منها.

تعريف الأحكام التعبُّدِيّة

لم يميّز الأصوليّون بين مفهومي العبادي والتعبدي، وقد عرّفوا

= زماننا الحاضر، فلا فرق بين عتق المسلم والكافر. (المصدر نفسه، ج 34، ص 111). وهكذا رأيه في باب استحباب نقل الموتى إلى المشاهد المشرفة، حيث يستدل بالحكمة على عدم جواز النقل لما يلزم من ذلك، هتك لحرمة الميّت، وأن الأصل في حكمة الدفن، إنما هو ستر مثل هذه الأمور منه مراعاة لحرمته. (المصدر نفسه، ج 4، ص 348 ـ 349).

لكن الملفت أنّ صاحب الجواهر نفسه، يقول في أحد المواضع، وتحديداً في ما لو خاف المحرم عدواً أو عجزاً فهل بإمكانه العدول عن الحج؟ وهل يمكن للخوف أن يشكّل سبباً للعدول؟ يقول: فما وقع لبعضهم من الاستدلال بمنطوق الرواية على خوف العدو وفحواها على باقي الأسباب.. ودعوى الأولوية القطعية أو المساواة، في غاية المنع، **لأن حكم الشرع ومصالحه في غاية الخفاء.** (المصدر نفسه، ج 14، ص 188).

ومثل ذلك يمكن رصده في الكثير من كلمات الفقهاء، ولا يسعنا تناول جميع تلك الاختلافات والمقارنة بينها هنا، لما قد يسببه ذلك من إطالة للموضوع، لكننا نفهم من مجموع هذه الموارد أن تحديد الملاك إن لم يتم وفق قاعدة ومنهج محددين فإنّه سيؤدي إلى كثير من الاختلاف والفوضى، وبالتالي يتضح لنا أنّ ذكر الملاكات في الأمور التعبدية، إنّما هو أمر نسبي وتاريخي في الوقت ذاته.

التعبدي: بأنّه كلّ حكم لا يحصل الغرض منه إلّا بداع إلهي، وبنحو يرتبط بالتقرب إلى الله به. أي إنه لا يصح الإتيان به إلّا بنية القربة إلى الله تعالى(1).

وقد لا تكون بعض الأحكام، أحكاماً تعبُّدِيّة بحد ذاتها، إلّا أنّ كيفية جعلها من قبل الشارع هي التي تكون تعبُّدِيّة، فمثلاً نجد أنّ الشارع قد حدد مقدار إرث الأب والابن، وهذا التحديد ليس تعبدياً بحد ذاته، لكن كيفية جعل الحكم هي أمر تعبدي ولا يمكن القطع بحكمته وفلسفته. وهذا هو حال العديد من الأحكام التعبُّدِيّة الأخرى، كعدد الركعات في الصلاة الرباعية، كصلاتي الظهر والعصر، فمهما كانت الحكمة التي تذكر لها، لن تكون هي الحكمة الواقعيّة ولن تعكس المصلحة القطعيّة لهذا الحكم.

من هنا، سنحاول أدناه استعراض جملة من الآراء التي تناولت الأحكام التعبُّدِيّة لنتحول بعد ذلك إلى موضوع التزاحم الذي قد تشهده بعض الأحكام، حيث تتزاحم أكثر من مصلحة على حكم واحد، وسنتناول هذا الموضوع من زاوية أخرى، تختلف عن الزاوية التي يتناوله منها الأصوليّون.

ولنبدأ بالشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (م 786 هـ ق)، الذي رأى أنّ الأحكام العبادية هي تلك الأحكام التي ترجح فيها كفّة الجانب الأخروي على الجانب الدنيوي، يقول بهذا الصدد: كلّ

---

(1) المنتظري، حسين علي، **نهاية الأصول** (تقرير بحث آية الله البروجردي، ص 110) وانظر أيضاً: البهبودي، السيد محمد سرور، **مصباح الأصول**، ج 2، ص 334 و335، وانظر كذلك: تقرير بحث الأصول لآية الله الخوئي، وكذلك: الهاشمي، سيد محمود، **بحوث في علم الأصول** (تقرير بحث أصول الشهيد محمد باقر الصدر)، ج 2، ص 64 و94.

حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الآخرة، يسمّى عبادة أو كفارة، وكل حكم شرعي يكون الغرض منه الدنيا يسمّى معاملة[1].

لكن البعض رفض هذا التعريف، واعتبر أن الملاك في عبادية الأحكام التوقيفية هو ضرورة قصد القربة إلى الله، بحيث إنه إذا لم يقصدها يبطل الفعل، حتّى لو أتى المكلّف به على أتم صورة ممكنة، وبهذا جعل الحكم التعبدي في مقابل الحكم التوصلي، الذي لا يكون الغرض منه سوى الوصول إلى المقصود. أيّا كان، سواء كان مقصوداً بالأصالة أو بالتبعيّة[2].

والتعريف الذي نحن بصدده هو ذلك الذي يميز بين الأحكام التعبُّدِيّة وغيرها، انطلاقاً من خفاء المصالح وبروزها، لا الذي ينطلق من القصد والنيّة.

وهناك من قدّم بعض العناصر الجديدة في تعريف الأحكام التعبُّدِيّة، فذكر أنّ الأحكام التعبُّدِيّة: هي الأحكام الناشئة من الوحي ومن لحظة تأسيس الشريعة، وهي جزء من الأحكام الدينيّة الخاصّة وجزء من إفرازات التجربة النبوية، كما أنّها تنطوي على مصالح خفيّة. هذا بالإضافة إلى ما تشتمل عليه هذه الأحكام من جنبة إرشادية، تعين السالكين في الوصول إلى بعض المراتب الروحية. ولا يخفى أنّ هذا النمط من الأحكام لا يمكن له أن ينضوي تحت مظلة العدالة.

أمّا إنْ لم تكن فلسفة التشريع مبهمة وخفيّة، فمعنى ذلك أنّ

---

(1) **الفوائد والقواعد**، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، ج 1، ص 34 ـ 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

الحكم قابل للتمحيص والبحث عن الفلسفة والمصلحة والمقصود منه، بغية التوصّل إلى المراد وتحقيق الغرض[1].

خصائص الأحكام التعبُّدِيّة

1 ـ تعد الأحكام العبادية، كأحكام مساهمة في معرفة النفس وتربيتها، وفي تمكين العبد من السير والسلوك إلى الله، من أعقد المعارف وأسماها، إلى درجة أنّها قُرنت بمعرفة الله تعالى، وقد ورد أنّ: **من عرف نفسه فقد عرف ربّه**[2].

فالأوامر والتكاليف التي تستهدف إعداد الإنسان روحياً، والتسامي بنفسه والسيطرة على غرائزه، لا بدّ وأنها أخذت بنظر الاعتبار هذا المستوى من التعقيد والتداخل في بنية الإنسان وكيانه الباطني والظاهري.

فنحن في معظم الحالات نجهل حاجاتنا الحقيقية، ونجهل الأمور التي تشكّل تهديداً لبواطننا، وهذا الجهل يجعلنا غير قادرين على إدراك العلّة التي تقف وراء تشريع الباري لهذا النمط من الأحكام.

من هنا، فغاية ما يمكن أنْ ندركه من هذه الأحكام، هو بعض الأسباب الإجمالية والعلل الثانوية، أمّا المصالح الحقيقية، والملاكات الواقعيّة التي من أجلها شُرّعت الأحكام، فتبقى مبهمة بالنسبة لنا.

---

(1) سروش، عبد الكريم، مجلة فرا راه، العدد 2، ص 28.

(2) الآمدي، **غرر الحكم** ودرر الكلم، تحقيق المحدث الأرموي، ج 5، ص 194، وأنظر أيضاً: تصنيف غرر الحكم، ص 232، ح 4637.

فمثلاً: نحن لا نعلم ما هو الأثر الحقيقي الذي يرتبه الركوع على الروح، وعلى حالة التضرّع والخشية والدعاء لدى الإنسان، بحيث نكون ملزمين بالإتيان به في مقطع معيّن من الصلاة وبالهيئة المحدّدة له من قبل الشارع حصراً، من غير تقديم أو تأخير أو زيادة أو نقصان.

ومثل ذلك نجده في رمي الجمرات، فيا ترى ما هو السر الكامن في منطقة الجمرات، بحيث يكون الرمي في تلك المنطقة وحدها هو الذي يحرز لنا البعد المعنوي الذي يبتغيه الشارع دون غيره من الأماكن؟!

وكذا الحال في الوضوء، فما هي تلك الطهارة الروحية التي يؤمنها لنا الوضوء، بحيث إنه لو فقد لن يكون هناك بديل عنه سوى التيمم بالصعيد؟!

إنّ هذه التساؤلات، كانت ولا تزال، وستبقى مطروحة في التعبديات، كما ستبقى الإجابة عنها مبهمة بالنسبة لنا، ولذلك فالحل الوحيد إزاء هذا النمط من الأحكام هو التسليم والإقرار بها كما هي، وتبقى روح التعبّد هي الجواب الحاسم بالنسبة للسر الكامن في الأحكام التعبُّدِيّة.

2 ـ من خصائص الأحكام التعبُّدِيّة، أنّها أحكام تأسيسية، بمعنى أنّها حتّى لو كانت متداولة قبل الإسلام وأمضيت في ما بعد، كالحج على سبيل المثال، فهذا لا يعني أنّها من جملة الأحكام العرفية، إنّما هي أحكام مولوية كانت معهودة لدى الشرائع السابقة وأمضيت من قبل الإسلام.

وهذا بخلاف المعاملات وبعض الجزئيات التي أمضيت وأقرّت

من قبل الشارع[1] من غير أن تكون أحكاماً تعبُّدِيّة.

وفي الحقيقة، ويظهر الفرق بين الأحكام التعبُّدِيّة والعبادية في أنّه قد يكون الحكم عبادياً، إلّا أنّ خصوصية التعبد غير مأخوذة فيه، بمعنى أنّه بالرغم من كونه مشروطاً بقصد القربة، لكن، من غير أنْ تكون مصلحته خفيّة علينا، كما في أحكام الزكاة والخمس والصدقات.

وقد يكون الحكم عبادياً وتعبدياً في الوقت نفسه، فيكون الملاك فيه خفياً.

أمّا لو كانت الأحكام المعاملاتية هي الأخرى خفية الملاكات، فلن يكون بمقدور الناس تشريعها والعمل بها، ومن ثمّ يأتي الشارع ويمضيها في ما بعد. والحال أن الأحكام التعبُّدِيّة قد وضعها الشارع نفسه، ولو لم تكن أحكاماً عباديّة ـ أي إنها كانت تعبُّدِيّة غير عبادية ـ وأخفى فيها المصالح والملاكات، وجعل آثارها المترتبة عليها غير متيسرة الإدراك بالنسبة لنا، كما في أحكام القصاص والديات.

لكن الملاحظ في هذه الأحكام ـ التعبُّدِيّة غير العبادية ـ هو أنّها تمنحنا بعض التلميحات إلى المصلحة والملاك، فبمقدورنا، وانطلاقاً من الحكم ومن الدليل الشرعي نفسه، أن نقدّر لها جملة من المصالح والملاكات، لكن، مع الحرص على أنْ لا تكون هذه العلل والمصالح خارجة عن دائرة الدليل الشرعي، فتصبح تشريعات مردودة من قبل الشارع، كما كان ذلك سائداً في الصدر الأول

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، أُنظر: ايازي، فقه پژوهی قرآنی، ص 131 ـ 198.

للإسلام، حيث رفض الإسلام جملة من أحكام المعاملات والقوانين الحقوقية والجزائية التي كانت سائدة ولم يمضها، فلم تكن تلك الأحكام أحكاماً عبادية، وكانت الفطرة السليمة قادرة على أنْ تدرك عيوبها ونقاط ضعفها بكل سهولة، كما في نكاح المحارم ونكاح الأخوات، ونكاح الشغار، التي كانت سائدة في بعض القبائل وليس فيها جميعها، كما هو معلوم[1].

3 ـ تقدم في بحث الحسن والقبح العقليّين وتبعيّة الأحكام للمصالح، أنّ للعقل قابلية لإدراك الأحكام الكلية الشرعيّة الفرعية بتوسط ـ نظريّة التحسين والتقبيح العقليّين ـ ولكن على سبيل الموجبة الجزئية، وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها، لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق. من هذه القوى: الوهم والخيال والأهواء والأغراض والمصالح الدنيوية.

أمّا الأحكام العبادية، فليس للعقل ـ وحده ـ قابلية على إدراك الكثير من الأحكام الكلية لها كالعبادات وغيرها لعدم ابتناء ملاكاتها ـ على نحو الموجبة الكلية ـ على ما كان ذاتياً من معاني الحسن والقبح.

وما كان فيه اقتضاء التأثير، أو ليس فيه حتّى الاقتضاء، لا طريق له غالباً إلى إحراز عدم المانع فيه أو إحراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه، ومع عدم الإحراز لا يحصل له القطع، فلا يسوغ له الاعتماد عليه لعدم توفر عنصر الحجية فيه، على أن هناك

---

(1) حول نكاح الأخوات ونكاح زوجات الآباء، أُنظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 5، ص 528 ـ 537، وانظر أيضاً: العهد القديم «سفر اللاويين» الباب: 18، الآية: 18.

ما لا يمكن أن يدركه العقل من الملاكات، لاتصاله بتنظيم قوى أخرى لا تسلط له عليها في مجالات الإدراك[1].

4 ـ أمّا المرحوم المظفر، فله تعبير مختلف في سبب عدم قدرة العقل على إدراك الأحكام الشرعيّة المولوية والتعبُّدِيّة. فهو يرى أنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع، لا تندرج تحت ضابط ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي ـ اعني هذه المصالح العمومية ـ مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

وعلى هذا، لا سبيل للعقل، بما هو عقل، إلى إدراك ملاكات الأحكام الشرعيّة جميعها. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن يكون هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن يكون هناك مانع يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإنْ كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع[2].

تعريف الحكم غير التعبدي

تشمل الأحكام غير التعبُّدِيّة سائر التكاليف والإلزامات التشريعيّة

---

(1) بهذا الصدد أنظر: محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 300.

(2) المظفر، **أصول الفقه**، ج 1، ص 239.

التي لا تنطوي على مصالح خفية، وليست مسؤولة عن توثيق الصلة بين العبد وخالقه، بل بين الناس أنفسهم.

وقد يكون تعريف الحكم غير التعبدي قد اتضح من خلال جملة ما قدمناه حول الحكم التعبدي، إلّا أن التعرّض بالتفصيل لهذا النمط من الأحكام، وخصوصاً في باب المعاملات والأحكام القضائية، من شأنه أن يكشف بوضوح عن دائرة إحراز الملاكات، ويبرر تأكيدنا المستمر في هذا الكتاب على هذه الدائرة.

وعليه، فالمراد من الأحكام غير التعبُّدِيّة ـ وخصوصاً في باب المعاملات ـ كافّة الحقوق والإلتزامات التي على المكلّف المسلم أداءها للآخرين، وهي بالنسبة له بمثابة حكم عبادي وتكليف ديني، يجب الإتيان بها إنْ كانت مما يؤتى به، أو تركها إنْ كانت مما يلزم تركه. كما في أحكام الزواج والطلاق والقضاء والشهادات والإرث والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أنّ بعض الأصوليّين ارتأى أن يجعل الأحكام المعاملاتية رديفاً للأحكام غير التعبُّدِيّة، نظراً لكون الأولى قسماً من الثانية وتنضوي تحتها. وكذلك الحال في الأحكام المولوية، حيث جعلت في قبال الأحكام الإرشادية. نظراً لكون الأولى من الأحكام التأسيسية بخلاف الثانية.

---

(1) يشار إلى أنّ بعض هذه الموارد ـ كالقضاء والشهادات والإرث ـ قد تضم بعض المسائل التعبدية، وبالتالي هي ليست من الأمور التي اعتمدها العقلاء بشكل مطلق، كما في التعبد بالبينة، وعدم قبول شهادة ولد الزنا وما إلى ذلك. وعلى كل حال فالمسألة بحاجة إلى إفراد بحث مستقل بها.

ضوابط الأحكام المعاملاتية

ضوابط الأحكام المعاملاتية عبارة عن:

1 ـ ليس في الأحكام المعاملاتية حقيقة شرعيّة، بمعنى أنّها ليست من المفاهيم التي وضعها الشارع واصطلح عليها وأسّس لها. فقد كان العمل جارياً بها قبل مجيء الإسلام. ولذلك فلا مجال للتوقيف في هذا النمط من الأحكام. وبما أنّ الشارع لم يتدخل في تشريعها فإنّ ملاكاتها ومصالحها ليست خفية.

طبعاً لا يخفى، أنّه قد تكون لبعض أحكامها الفرعية خصوصية ما، بحيث دعت الشارع للتدخل، فكانت هذه الفرعيات أحكاماً تعبُّدِيّة غير معلومة المصالح والملاكات. كما في خصوصيّات الشهادة، واشتراط عدم التفاضل إن كانت السلعة من جنس واحد، وحرمة بيع مجهول المقدار أو الوزن، إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة الأخرى التي تعتبر من فرعيات الأحكام المعاملاتية، وهي في الوقت نفسه خفية الملاك والمصلحة.

وفي هذا النمط من الأحكام، إنْ تيسّر لنا إحراز ملاكاتها، عبر طرق وقواعد استكشاف المناط من النصوص الشرعيّة، أو عبر الأساليب العقلانية، كإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط و..، وهو ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً، أخذنا بها، وإلّا لزم التوقف.

2 ـ المعاملات، عبارة عن عادات وقواعد عرفية جرت العادة بين الناس على الأخذ والعمل بها.

وبعبارة أخرى، تشتمل المعاملات على نمط ونهج محددين يلجأ الناس إليهما من أجل تحقيق مصلحة أو هدف معيّن، من غير الاقتصار على النمط والنهج المذكورين. بمعنى أنّ لجوء الناس لا ينحصر في هذا النمط المحدد من المعاملة، بل قد يطرأ ظرف

اجتماعيّ أو ثقافي أو اقتصادي، فيترك بصماته على ذلك النمط، فيحيله نمطاً آخر، كما نلاحظ مثل هذا الأمر في قواعد الإجارة والمساقاة والمزارعة والجعالة والشركة والوصية وإحياء الموات. والمهم هنا أن يكون الملاك في هذه المعاملات متلائماً مع المتغيرات المستقبلية التي طرأت عليها ومنسجماً مع جوهر الدين ومصالحه المتمثلة بالعدل والأمن والثقة والعلاقات الإيجابيّة والحرية.

3 ـ تشتمل المعاملات على نوع من الالتزام والتكافل والتبادل النفعي بين أفراد المجتمع. ولذلك أمضى الدين مجمل المعاملات، واستثنى منها حالات خاصة وجزئية، كالمعاملات الربوية والغررية وغيرها.

والملفت أنّ قسماً من هذه المعاملات التي لم تحظ بإمضاء الشارع، بل ورد النهي التعبدي بحقها، كالمعاملات الربوية (بخلاف الغررية)، فبالرغم من إدراك العقلاء للمفسدة المترتبة على الربا، مثلاً، أنّ العقل لم ينه عنها بشكل قاطع، وهو ما دفع الشارع ليتخذ موقفاً حاسماً إزاءها.

وبما أنّ الشارع قد نص على النهي عن هذه المعاملات، فقد اعتبرت مستثناة من القاعدة الكلية.

وهنا قد يقال:

إنّ العقل قد يتمكّن من إدراك المفسدة الدنيوية المترتبة على بعض المعاملات، لكنّه بلا شك غير قادر على إدراك المفسدة المعنوية والأعراض السلبيّة التي تخلّفها. فعلى سبيل المثال، كيف يتسنّى للعقل إدراك المفاسد المترتبة على منح المرأة حق الطلاق، أو التسوية بين المرأة والرجل في الإرث؟ إنّ غاية ما يدركه العقل هو المفاسد

الدنيوية، أمّا المعنوية، كاجتثاث الظلم والجور والتحجّر والتعبد بالدنيا ونسيان الآخرة، فكيف له أنْ يدركها وهي أمور غير محدودة بهذه الدنيا، بل تتصل بالسير والسلوك والأداء المعنوي، ولها تبعات تنعكس على توفيق الإنسان لأمر الآخرة أو سلبه ذلك التوفيق؟

الذي يبدو لنا هو أنّ هناك فرقاً بين الأثر المترتب على تشريع القانون وبين إدراك ملاكات الأحكام. وما نبحثه هنا هو إدراك الملاكات وتوسعة الأحكام أو تضييقها في الموارد المحتملة.

من هنا، أمكننا الاحتفاظ بكل ما ورد من الشارع على نحو الإجمال أو على نحو التشريع، والأخذ به مجرداً عن الصور والأعراض والاستفادة منه بعد إحراز الملاكات التي ينطوي عليها.

وسوف نتحدَّث بالتفصيل عن هذا الموضوع في فصول لاحقة.

4 ـ يتمثّل الغرض من المعاملات في ضمان المصالح الدنيوية للناس، وهذا الغرض بدوره ينتهي إلى تقويم الجانب المعنوي والأخلاقي للأمّة، ليخلق واقعاً مفعماً بالأمن والاستقرار، يسمح للمكلّفين بممارسة دورهم العبادي بكل حرية واختيار.

وبعبارة أخرى، فمع أنّ المقصد الأهم للشريعة من وراء تشريع أو إمضاء الأحكام المعاملاتية هو ضمان الجانب المعنوي والنهوض به، إلّا أنّ الذي يشكّل، بنظر الشريعة، عنواناً أولياً أو مصلحةً قريبة من ذلك، هو ضمان المصالح الدنيوية للناس.

5 ـ أمّا الأسلوب الذي انتهجه الشارع في التعاطي مع الأحكام المعاملاتية فيتمثّل بالأسلوب الانتقائي. وهذه الانتقائية لها جنبتان، الأولى تتمثّل في أنّ الفقه إنّما نشأ وتبلور من واقع الناس وحاجاتهم ومتطلباتهم. وبالتالي فالشريعة لم تتجاهل العادات والتقاليد والأعراف

والأساليب التي اعتاد عليها الناس في معاملاتهم، ولم تضيّق دائرة الإمضاء، إنّما أمضت وأقرّت الكثير من تلك العادات والأعراف، وكانت تلبي حاجات الناس، وتستجيب لمتطلّباتهم واستفساراتهم وتمنحهم العلاج المناسب لمشاكلهم، ولذلك كان مرادنا من الانتقائية هنا ليس بمعناها السلبي، أي التحجّم والتقوقع والانحباس في الأطر الضيّقة، إنّما بمعناها الإيجابي وهو الواقعيّة والتاريخيّة.

الجانب الآخر من انتقائية الشريعة، يتمثّل في حرصها على تقديم الجانب الكيفي على الكمي، ولذلك كانت تنتقي للمكلّفين أسلم الطرق وأنجعها وأسهلها، وتدع الطرق السلبيّة التي تعود بالضرر والخسران عليهم. فمثلاً، اختارت لهم من بين المسابقات ما يبعث على العلم والعزم والاستعداد (السبق والرماية) ونهت عمّا يوقع بينهم العداوة والبغضاء ويذهب بريحهم (القمار والأزلام).

وما يجب الالتفات إليه هنا هو أنّ عصمة الشارع، وبالتالي تجرّده عن كلّ أنواع المصالح والمطامع والحب والبغض والمنافع الشخصية، يجعلان الشارع الخيار الأوحد الذي لا منازع له بالنسبة للمكلفين، من حيث تقديره لمنافعهم وعلمه بصلاح أمرهم من فساده، والحاكم الأجدر في فك النزاعات وفض الخصومات. لدرجة أنّك لا تجد قانوناً أرضياً يرقى إلى مستوى الشريعة في ذلك. من هنا كانت الأمور التي صرّحت الشريعة بالنهي عنها، كالربا والقمار والمعاملات الغررية خارجة عن هذا الإطار.

6 ـ إن جزءًا مهماً وكبيراً من الخصوصيّات الجزئية، ومن عمليات التعميم، أي تعميم الكليات على الجزئيات، ومن تحديد المصاديق الخارجية للتطبيق عليها، يُستند فيه إلى العرف.

ولذلك أمكن القول: إنّ الفقه قد أوكل الكثير من عمليات استظهار وإحراز الملاكات إلى العرف، واستعان به في فهم النصوص وتحديد أهميّة المصالح، وتمييز «جوهر» الأحكام من «عرضها»، منطلقاً من واقعيّة الشريعة وتاريخيتها.

فعلى سبيل المثال: كان لا بدّ في الماضي، من إدراج الشرط المختلف فيه بين المؤجر والمستأجر ضمن العقد، لكنّه أصبح اليوم محالاً إلى الارتكاز العرفي. فيقوم حاكم الشرع بالحكم وفقاً للعرف والعادة الجارية. فحسْم الاختلاف في الشرط موكول إلى العرف في عصرنا الحاضر ولا داعي لإدراجه ضمن العقد.

7 ـ الفارق الآخر بين الأحكام التعبُّدِيّة وغير التعبُّدِيّة يتمثّل في اختلاف القواعد الكلية والأصول العامة لكل منهما. ففي المعاملات، تنبثق هذه القواعد من المصالح والمفاسد المعروفة والمدركة للعقلاء، وبالتالي فإنّ جملة من هذه القواعد، كقاعدة اليد والبراءة وقاعدة «درأ» قد أمضاها الشارع وأقرّها، فيمكن عدّها من جملة الإرشاديات.

أمّا في العبادات، فإنّ هذه القواعد حالها حال الأحكام في تبعيتها لجعل الشارع، وبالتالي فهي غير قابلة للتوسعة والتضييق. وعليه، يمكن ضمّها إلى الموارد المستثناة من العبادات. وكمثال على ذلك، يمكن الإشارة إلى قاعدة «لا تعاد» التي تدل على نفي الإعادة عند الخلل في الصلاة[1].

أمّا بالنسبة لغير العباديات، فبما أنّ الغرض الأصلي فيها هو رعاية المصالح الدنيوية، وهو بطبيعة الحال غرض قابل للإدراك،

---

(1) أنظر بهذا الصدد: مغنية، محمد جواد، **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 94 ـ 96.

أصبح من الممكن إحراز الملاكات فيها والاستدلال بها، وخصوصاً أنّ العديد من تلك الملاكات قد نُص عليها أو أشير إليها في الكثير من النصوص الدينيّة.

ومن هنا، يتضح أنّ موضوع الملاكات بمعناه الشامل، أي بعبارة أخرى، المصالح والمفاسد، قابل للإدراك والتسرية للموارد المشابهة والجديدة والمستحدَثة. ولو لم تكن قابلة للإدراك، لما كان هناك وجه في الاستدلال بها وتسريتها، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً، حيث سنلاحظ أن الفقه يضج بالمسائل التي اعتمد فيها على الملاكات، وخصوصاً في الفقه المعاصر.

طبعاً، لا يفهم من كلامنا استحالة إحراز الملاكات في الأمور العبادية، حيث سنذكر في ما بعد أنّه قد يتاح لنا إحراز الملاك من خلال النصّ التشريعيّ نفسه، ذلك بالرغم من أنّ الحكم، حكم توقيفي، لكنه مع ذلك يتسنّى لنا، ومن خلال مجموعة من القواعد والطرق، القيام باستظهار الملاك من النصّ الديني.

وفي مثل هذه الحالة سيكون الملاك المـُحرز، ملاكاً توقيفياً مستنداً إلى النص، وإلى بيان الشارع.

يتضح إذن، أنّ وجه الاختلاف بين هذه الطائفة من الأحكام المولوية التوقيفية وبين الأحكام المعاملاتية والإمضائية، هو أنّ الملاكات في الأخيرة ليست ملاكات توقيفية مستندة إلى النصّ وإلى بيان الشارع، والعقل بعد أن يدرك المصلحة الملزمة في شيء ويدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه؟[1].

---

(1) الخوئي، أبو القاسم، **أجود التقريرات**، ج 2، ص 40.

قراءة في أدلّة المعارضين لإحراز الملاكات

بعيداً عن تفاصيل الموضوع، وبعيداً عمّا قد يرد على بعض القواعد التي تساهم في إحراز الملاكات وإدراك المصالح والمفاسد، الذي نجده في مصنّفات عدد من الفقهاء، وهو ما يعكس رفضهم للتعاطي مع الملاكات ومحاولة إحرازها، في الأحكام غير التعبُّدِيّة، فلو تجاوزنا ذلك كلّه ذلك، فالمؤكّد بالنسبة لنا، هو أنّ الرافضين لهذا المنهج الاجتهادي، لا يرفضون عمليّة إحراز الملاكات بحد ذاتها، وإنّ غاية ما يؤكدون عليه، هو عدم القدرة على إحراز الملاكات، وعدم قطعيّة الملاكات المحرزة في ما لو قلنا بإمكان إحرازها.

وقد عمموا ظاهرة استحالة إحراز الملاك في بعض الأحكام، إلى غيرها من الأحكام الأخرى، وبالتالي منعوا من ذلك في الجميع.

ولا شك أنّ التعرّف على منطلقات المعارضين وأدلّتهم سيساهم في إلقاء مزيد من الأضواء على موضوع الملاكات، وسيعرفنا على المعوقات والمشاكل التي يعاني منها:

1 ـ كما أسلفنا من قبل، فإنّ الأخباريين الشيعة والسلفيين السنّة هم أبرز المناهضين لولوج دائرة تنقيح واستكشافه المناط. وقد ذكرنا أنّ مشكلة هؤلاء تنشأ من إهمال العقل وتجاهل دور الاجتهاد والقراءة العقلانية للنصوص الدينيّة.

واقتصر هؤلاء على ظواهر النصوص وحدها، وعدّوها العنصر الوحيد الذي له الحق في المساهمة في عمليّة الاستنباط، وقالوا بالظواهر في كلّ من الأصول والفروع. وأصبح المعيار، بالنسبة لهم،

هو ظواهر النصوص فقط، إلى درجة أنّهم اعتبروا أنّ البحث وراء الملاكات والمصالح هو الضلال بعينه.

وقد عارضت هذه الطائفة التأويل الفقهيّ بشدّة، وقالت بأولوية النقل (الظواهر النقليّة)، عند التعارض بينه وبين العقل، بالرغم من ظنيّة الظواهر، واستدلّوا على ذلك بقصور العقل عن إدراك الحقائق الدينيّة، لكنّهم، بطبيعة الحال، غفلوا عن أنّ الدليل النقليّ لا يُقدَّم على الدليل العقليّ إلّا في حال كان قطعي السند والدلالة، وعند عدم ذلك يتساوى الدليلان. فإذا أحرز القطع في الدليل العقليّ وجب تأويل الظواهر النقليّة لصالح الدليل العقليّ، وعلى هذا جرت سيرة الأصوليين من فقهائنا، فعلى سبيل المثال، يقول الشيخ المفيد بهذا الصدد: إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول طرحناه لقضية [حكم] العقل بفساده[1]. ومثل ذلك نجده في كلمات السيد المرتضى علم الهدى[2]، والوحيد البهبهاني[3] وغيرهما.

وعلى أية حال، فقد كان شعار الأخباريين هو: أننّا أتباع أهل البيت (ع)، ونتمسك بتعاليمهم الخالصة. وهذا الشعار، شعار إيجابي بحد ذاته، لكنّ الموضوع مختلف هنا، فليس محور الموضوع هو كلام أهل البيت وإتباعهم كي يساق مثل هذا الشعار، إنّما الموضوع، كلّ الموضوع، حول كيفية القطع بصحة الكلام الصادر عن أهل البيت (ع)، وحول المعايير التي يتم بواسطتها قراءة وفهم ذلك الكلام، ولا يخفى أنّ أحد هذه المعايير هو العقل.

---

(1) مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، **كتاب تصحيح الاعتقاد**، ص 147.

(2) أنظر: **مجموعة رسائل**، ج 2، ص 18.

(3) **الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان**، ص 343.

الأمر الآخر، هو أنّ أهل البيت (ع) كانوا يمثلون سادة العقلاء، وبالتالي فمن غير الممكن التعاطي مع كلامهم بمنأى عن العقل وعن المصالح والمفاسد القطعيّة. إذ كيف يعقل أن يكون كلّ ما وصلنا قد صدر عنهم بالضرورة، فربما كان من الموضوعات أو المختلقات.. إذن، لا بدّ قبل التعاطي مع الخبر من دراسته على مستوى السند والدلالة والسياق التاريخي والبيئي والاجتماعيّ والسياسي الذي رافق صدوره.

2 ـ قالوا: إنّ أحكام الله توقيفية، فلا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها[1].

ويُفهم من هذا الإشكال معنيان: الأول: استحالة استظهار ملاكات الأحكام بمعزل عن النصّ التشريعيّ. والثاني: أنّ استظهار الملاكات ممكن، لكنّ، لا يمكن الاستناد إليها لعدم قطعيتها، إلّا في حال ورد بها نص من الشارع نفسه.

ويرد على الاحتمال الأول: أنه إذا كان المراد من الأحكام، الأحكام التأسيسية للشارع ـ لا الإمضائية ـ تنحصر صحّة هذا الكلام في التعبديات فقط، أمّا إن كان المراد بالأحكام، سائر أحكام الشارع، بما هي شاملة للأحكام الإمضائية والتأسيسة معاً، فالكلام غير تام، ذلك أنّ الأحكام الإمضائية في واقعها أحكام عرفية، كان العمل جارياً بها قبل إمضاء الشارع لها، وقد عمل بها الناس انطلاقاً من المصالح التي كانوا يرون أنّ هذه الأحكام أو الأفعال تنطوي عليها، وبالتالي لا معنى للقول بعدم إمكان إحراز الملاكات والمصالح فيها.

(1) المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 126.

أمّا على الاحتمال الثاني: فإنْ كان المراد أنْ ينصّ الشارع بنفسه على الملاك، أي إنه يقول: أيّها الناس! إنّ ملاك الحكم الذي شرّعته لكم هو هذا.

فيرد عليه: إنّ الشارع غير مضطر لمثل هذا البيان، ذلك أنّ للعقلاء طرقاً وقواعد يعتمدونها في استظهار الملاكات، وفي الوقت ذاته، ليس للشارع لغة أخرى غير لغة الناس، فهو يستخدم ذات اللغة، ويعتمد ذات القواعد اللغوية. فإذا كان بالإمكان إحراز الملاكات عبر تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ورصد المناسبة بين الحكم والموضوع و... الخ، من خلال بيان الشارع، فلا وجه لمطالبة الشارع ببيان مستقل.

وللمعترضين على ذلك أدلّة، يقول المرحوم **المظفر** بهذا الصدد: **لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة أنّ هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لأنّ أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أنّ أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست أيضاً ممّا تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة، بل الباطنة، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس، ... وكذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام؛ لأنّه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده** ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۝٢٨﴾[1].

وإلى ذلك يذهب كلّ من الوحيد البهبهاني في كتابه الفوائد

---

(1) المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 126، يونس: 36 والنجم: 28، وانظر أيضاً: المظفر، **أصول الفقه**، ج 1، ص 239.

الحائرية[1] والمرحوم الخوئي في التقريرات المدوّنة عنه، حيث يشيران إلى توقيفية الملاكات.

والظاهر أنّ مرادهم من تلك الملاكات، هو ملاكات الأحكام التأسيسية المولوية التعبُّدِيّة، ذلك أنّ الشيخ المظفّر، وفي الكتاب ذاته، يشير إلى أنّ عدم إدراك العقل للملاكات، إنّما هو في خصوص الأحكام الشرعيّة المولوية، ويقول بهذا الصدد: **إنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا؛ إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح المولوية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي ـ أعني هذه المصالح العمومية ـ مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليّة**[2].

ثمّ يردف ذلك بقوله: **وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة.**

وهنا لا بدّ من الإلفات إلى عدد من الملاحظات:

أ ـ قد يكون استظهار الملاك في الأحكام التعبُّدِيّة ممكناً، لكنّه في الوقت نفسه ليس من جملة الأمور العقلائية.

ب ـ مستند إلى نص شرعي.

جـ ـ إنّ نفي استقلال العقل النظري في إدراك الأحكام وملاكاتها يختلف عن استحالة إدراك سائر الملاكات.

يتضح إذن:

---

(1) **الفوائد الحائرية**، ص 95.

(2) المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 239.

أولاً: أنّ للعقل إحراز الملاكات في الأحكام غير التأسيسية، لأنّها ليست أحكاماً توقيفية، وإنّما كانت سائدة قبل مجيء الإسلام.

كما أنّ بإمكان العقل إحراز الملاكات في الأحكام التأسيسية ـ غير التعبُّدِيّة ـ التي لا يحتاج فيها العقل إلى بيان الشارع، لكونها أموراً حقيقية واقعيّة يدركها العقل بالبداهة والكسب، فيعلم بها على سبيل الجزم. فحتى لو لم يرد فيها بيان من الشارع فالعقل يستقل بإدراكها، لاندراجها ضمن مسائل التحسين والتقبيح العقليّين. وعليه، فإحراز الملاكات ممكنٌ هنا أيضاً.

وثانياً: إذا لم نجد نصّاً من الشارع على ملاكات الأحكام التأسيسية والتوقيفية، فبالإمكان استقصاء مجمل النصوص الشرعيّة والعثور من خلالها على الملاك الموجب للاطمئنان. ومن هنا فليس من الضروريّ أنْ يصرّح الشارع بالملاك أو ينصّ عليه.

وثالثاً: لاستظهار الملاكات ـ أي ملاكات الأحكام التعبُّدِيّة ـ هناك جملة من القواعد المضبوطة، وهي في ذلك تماثل الأحكام غير التعبُّدِيّة، من حيث وجود قواعد وقوانين لإحراز ملاكاتها.

وقد أشار فقهاؤنا في مصنّفاتهم إلى العديد من تلك الملاكات واعتمدوا عليها في كثير من استنباطاتهم الفقهيّة.

وكما هو واضح، فالملاك إنْ كان مظنوناً أمكن إثبات الحجية له بمجرد إسناده بدليل من الشارع، حاله حال باقي الظنون المعتبرة (كخبر الواحد، وسيرة العقلاء والعرف).

3 ـ الشبهة الأخرى، أنّهم قالوا بعدم جواز الاستدلال بالأدلّة العقليّة الظنية وتسريتها إلى باقي الموارد الأخرى، بدعوى عدم حصول القطع بها من غير الطرق الشرعيّة، فربما لم تكن العلّة

المستنبطة هي العلّة الواقعيّة التامة بالنسبة للشارع، كي يتم بواسطتها إثبات الحكم الشرعي في الفرع.

وفي مقام الإجابة عن هذه الشبهة، يقول الميرزا النائيني: **إن العقل بعدما أدرك المصلحة الملزمة في شيء.. وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها، وأدرك أن الأحكام الشرعيّة ليست جزافية، وإنّما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح وإبعادهم عن المفاسد، كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي**[1].

إذن، يتلخّص جوابنا عن الإشكال السابق في:

أولاً: ليس للعقل «مستقلاً» إدراك جميع الملاكات في الأحكام كافة. فلو كان الحكم تعبدياً، كان العقل تابعاً لبيان الشارع.

ثانياً: لو أشار الشارع ضمن بيانه إلى علّة على أنّها الحكمة والمصلحة التي ينطوي عليها الحكم، فمن الممكن هنا أنْ نتصوّر وجود مصلحة أخرى للحكم، وبالتالي يبقى احتمال عدم تمامية العلّة المذكورة قائماً، لكن الكلام يدور حول ما إذا كان المشار إليه من قبل الشارع هو الملاك، أي ما يدور الحكم مداره نفياً وإثباتاً، وبالتالي فلو تمكنا من إحراز مثل هكذا ملاك، فإنّنا لم نحرزه بشكل مستقل، إنّما استندنا في ذلك إلى بيان الشارع. وعليه فالعقل لا يستقل في استنباطه للملاكات في الأحكام التعبُّدِيّة، إنّما يستند في ذلك إلى الأدلّة الشرعيّة.

ثالثاً: إنّ الفقيه إذا ما أراد استظهار ملاكٍ ما، فعادةً ما يقوم باستقصاء سائر الملاكات المحتملة، مستعيناً في ذلك بجملة من

---

(1) الخوئي، السيد أبو القاسم، **أجود التقريرات** (تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي)، ج 3، ص 40.

القواعد، كالسبر والتقسيم مثلاً، ليتوصّل من خلالها إلى الملاك الواقعي، وبالتالي فالملاك ليس ظنياً صرفاً.

فمن الضروريّ أن يكون الملاك المستظهر قطعياً أو موجباً للاطمئنان. وهذا الأمر متيسر في الأحكام المعاملاتية، ذلك أنّها أحكام وضعت لأغراض دنيوية في الغالب، وبالتالي لا تشتمل على زوايا خفية أو مبهمة يستحيل التعرّف عليها. وعليه فالفقيه لا يواجه صعوبة ـ كالتي يواجهها في الأحكام العبادية ـ في رصد المصالح وإحراز الملاكات بالنسبة لهذا النمط من الأحكام.

أمّا استظهار الملاكات من الأحكام العبادية، فلا بدّ فيها من الاستناد إلى النصّ الشرعي، على وفق ما بيّناه في ما سبق.

4 ـ إنّ عمليّة إحراز الملاكات تتطلّب توجّهاً جادّاً للخصوصية التي يتميّز بها الفقه الإسلامي، فلا يعدّ التعرّف على المصالح الظاهرية والدنيوية إحرازاً للملاكات الواقعيّة.

فهناك اختلاف واضح بين الفقه والقانون، فللأحكام الفقهيّة صبغة معنوية، لها آثار وتبعات، لا بدّ من الالتفات إليها وأخذها بنظر الاعتبار وإلقاء بعض الضوء عليها.

ولا شكّ في أنّ إحدى الخصائص التي يتميّز بها الفقه الإسلامي هي طابعه الأخلاقي.

ومرادنا من ذلك، هو أنّ للنظام الحاكم على التكاليف غايات أخرى أبعد من المصالح الدنيوية والفردية، تتمثّل في نشر الفضيلة ومنع الرذيلة.

وهذا البعد لا يقتصر على الأحكام العبادية فحسب، إنّما يشمل الأحكام الاجتماعيّة التي تستهدف بناء المجتمع وإعمار الأرض، كأحكام المعاملات وآداب العشرة. فعلى سبيل المثال: نهى الشارع

عن تلقي الركبان، وعن الغش والتطفيف والغرر والتدليس. وهذه النماذج، إضافةً لما تشتمل عليه من بعد قانوني، تظهر اهتمام الدين بالبعد الأخلاقي وحرصه على تكريسه في الأحكام المعاملاتية.

من جهة أخرى، إن الإتيان بالتكاليف الشرعيّة إضافةً إلى الامتثال، يقتضي وجود نوع من الشوق والميل لدى المكلّف لأداء التكليف، فالدين يدعو الناس إلى امتثال أحكامه الفردية ـ وليس قوانينه الاجتماعيّة ـ بدافع الاختيار، لا بدافع الإكراه، وهذا الأمر يطرّد في الأمور العبادية، حيث أخذ فيها قصد القربة، لتكون الإرادة الباطنية للمكلّف هي المنطلق في امتثال التكاليف الشرعيّة.

أمّا الأحكام التي لم يشترط فيها قصد القربة، فإنّها بدلاً عن ذلك تميّزت بدعوة الدين إليها وتشويقه المكلّفين لامتثالها، ولذلك اكتسبت طابعاً دينياً ـ بالرغم من كونها أحكاماً دنيوية غير مشروطة بقصد القربة والتقرب ـ واكتست بحلية القداسة، وأوجدت لدى المكلّفين دافعاً باطنياً نحو امتثالها. فمثلاً: لو أنّ شخصاً امتنع عن الربا، فبالرغم من خلو امتناعه هذا عن نيّة القربة، إلّا أنّ المتشرّعة يعدّونه إنتهاء مقدّساً.

ولذلك لا يمكن تشبيه الأحكام الدينيّة بالقوانين الجزائية من حيث المصالح والمفاسد والملاكات التي تنطوي عليها. إذ يحتمل أن يكون هناك ما هو مناط لحكم الشارع، غير ما أدركه العقل من المصالح الدنيوية.

ولاستكمال إجابتنا عن هذه الشبهة نجد من المهم التأكيد على هذه الحقيقة، وهي أنّه بالرغم من تمتّع الأحكام الفقهيّة بأبعاد أخلاقية ومعنوية، تضاف إلى ما لها من أبعاد ومصالح دنيوية، فإنّ ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال كون ملاكات هذه الأحكام مرتهنة بالمصالح الأخروية المنظورة فيها.

وصحيح أنّ الأحكام الشرعيّة تتميّز عن الأحكام العرفية بطابعها الديني والقدسي والشوق الباطني الذي يحمل المكلّف على امتثالها، إلّا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنْ يكون لسائر ملاكاتها طابعاً أخروياً ـ ذلك على الرغم من الأثر المعنوي الذي تتركه على المكلّف ـ فمثلاً: ينطوي النهي عن التطفيف على أبعاد أخلاقية، كالتصدّي لظاهرة الحرص والطمع والانكباب على الدنيا والابتعاد عن الآخرة، لكن هذه الآثار المعنوية التي تترتّب على التطفيف لا يمكن لها أن تشكّل ملاكاً للنهي، وبالتالي لا يمكن زج الآداب والأخلاق ضمن القواعد القانونيّة.

ومن جهة أخرى، قد يكون للعقلاء أيضاً جملة من تلك الأحكام، لكن ما يميّز أحكام العقل عن أحكام الشارع هو اشتمال الأخيرة على الشوق والدافع للامتثال والضمانات التطبيقيّة، وليس الملاكات.

5 ـ أعرض البعض عن استظهار الملاكات، بحجّة أنّها تشكّل نمطاً من أنماط القياس. فالحكم إنّما يكتسب شرعيته في حال نطق به الشارع، أمّا المسكوت عنه فيمكن إلحاقه بالمنطوق، وتسرية حكمه إليه عبر استنباط العلّة وإحراز الملاك، وهو برأي البعض ضرب من ضروب القياس. وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً، وتبعد تسميته قياساً لأنه لا يُحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة. ومن سماه قياساً اعترف بأنه ـ أي كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ـ مقطوع به، ولكنه يفيد الظن دون العلم، فهو باطل بحسب الشرع[1].

وسنشير في ما سيأتي إن شاء الله ،وتحديداً في بحث القياس، إلى أنّ ما مُنع (في القياس) من تسرية الحكم من الأصل إلى الفرع

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 305.

لا يشمل كلّ المواضع. فالذي اتفق العقل والشرع على منعه هو في حال لم يكن القياس قطعياً وكان من باب الاجتهاد مقابل النص، وعليه فلا دليل لدينا يمنع من القياس بشكل مطلق.

وبالتالي، لو وجدنا أنّ الشارع قد نصّ على علّة الحكم، فليس من الضروريّ أن ينصّ إلى جانب ذلك على طريق معرفة تلك العلّة، إذ إنه من الممكن أنْ تتعدّد الطرق وتتنوّع، فقد يكون النصّ وحده كافياً لاستنباط العلّة، وقد يكون عموم النص، وقد تكون فحوى النص، وقد يكون مفهوم المخالفة، وقد لا تكون تلك جميعها؛ بل قد يتجسد الطريق إلى العلّة في القرائن الأحوالية والأصول والسياقات والأدلّة المختلفة. فالعقل لا يقوم باستنباط العلّة من تلقاء نفسه وبشكل مستقل، وإنّما يعتمد في استنباطه العلّة على الأدلّة والنصوص الشرعيّة، وهذا هو الذي جرى عليه الفقهاء في مجمل مصنّفاتهم الفقهيّة، حتّى أنّهم عملوا به قبل أن ينظروا له أو يأصلوه منهجياً.

بناءً على ذلك فاستنباط العلّة لا بدّ من أن يكون مستنداً إلى الشارع، لكن ليس من الضروري أن ينصّ الشارع عليها ويصرّح بأنّ العلّة الواقعيّة هي هذه، وإنّما على الفقيه أنْ يقوم باستقصاء النصوص التشريعيّة ومحاولة استنباط العلّة والملاك منها.

وهناك إشكالات أخرى أوردها البعض على استنباط العلّة واستظهار الملاك، كتجريد العقل من الاعتبار، أو المشاكل والعقبات التي قد تعترض العقل أو الإخفاقات التي قد يمنى بها وتحول دون استنباطه العلّة بشكل صحيح، أو أن يكون الملاك خفيّاً، بحيث يبقى العقل متحيّراً إزاءه ولا يقطع بصحّة ما استنبطه من الملاك، كما في الموارد التي يوجد فيها الحكم الشرعي مع عدم

وجود الملاك في مورده، أو يوجد فيها الملاك مع عدم وجود الحكم الشرعي في مورده كما في الأوامر الامتحانيّة في الشريعة، مع عدم وجود الملاك في متعلقاتها. وقد ثبت لنا في الشريعة موارد لم يحكم الشارع فيها على طبق الملاكات الموجودة فيها، كما هو مقتضى حديث السواك، حيث يخلو هذا الأمر من الوجوب[1]، أو كالمواضع التي تنطوي على علل وملاكات لكنّنا أمرنا إزاءها بالسكوت: أُسكتوا عمّا سكت الله، أو وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلّفوها[2][3].

لكن هذه الإشكالات غير واردة، لأنّ خفاء الملاك، غاية ما يكون في الأحكام التعبُّدِيّة التأسيسية، أمّا الأوامر الامتحانية، فعلى فرض أنّها أوامر عامّة وليست موجّهة إلى أفراد محددين، فإنّ المأمور فيها إنّما هو فعل بعض المقدمات، وهو مشتمل على المصلحة، وأمّا توجيه الأمر إلى ذي المقدمة فهو من جهة الإلمام لمصلحة فيه، وإلّا فهو ليس بمأمور به حقيقة.

أمّا بالنسبة للموارد التي ادُّعِي أنّ الشارع لم يحكم فيها على طبق الملاكات الموجودة فيها، كالأمر بالسواك، فإنّها لا تخلو من ملاكات ومصالح، لكنّها مصالح غير ملزمة.

يضاف إلى ذلك، أنّ تصريح الشارع بمصلحة أخرى إلى جانب

(1) إشارة إلى الحديث النبوي: **لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك.** المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 76، ص 126، طبعة بيروت.

(2) **بحار الأنوار**، ج 2، ص 260، ح 14، وقريب منه: **نهج البلاغة**، الحكمة 105.

(3) حول هذه الشبهات أُنظر: الخوئي، أبو القاسم، **أجود التقريرات**، ج 2، ص 38.

مصلحة السواك، وهي عدم وقوع المكلّف في المشقّة، دليل على أنّ هناك مصلحة أخرى انطوى عليها الحكم، وفي مثل هذه الموارد يحكم العقل بوجود مصلحة، لكنّه لا يحكم بالوجوب.

أمّا بالنسبة لمورد السكوت، فهو يندرج ضمن الأحكام التعبُّدِيّة. ولم يدع أحد بأنّها من الموارد التي يستقل العقل بإدراك ملاكاتها[1].

ومن هنا اتضح عدم صحّة ما ذهب إليه البعض من إمكان انفكاك الحكم عن الملاك وبالعكس، واستدلالهم على ذلك بالوجوه الضعيفة[2].

6 ـ الشبهة الأخرى هي هناك جملة من التعبديات، بالرغم من كونها غير داخلة ضمن دائرة الأحكام العبادية، إلّا أنّ الشارع قد أمر بالأخذ والعمل بها دون نقاش أو جدل.

وبعبارة ثانية: إنّ ملاكات الأحكام غير العبادية عادةً ما تكون واضحة وجليّة، فمثلاً: خبر الواحد، حجيّته تعبُّدِيّة وملاكها محدد، فمع عدم الوثوق به يسقط عن الاعتبار، وبالرغم من كونه موثوقاً لدى العقلاء إلّا أن غياب الملاك والمناط يؤدّي إلى سقوطه عن الاعتبار.

في حين أنّ هناك موارد قد أثبت الشارع لها الحجية، بغض النظر عن وجود الملاك وعدمه، كما في البيِّنة. فهي قد تكون موجبة للاطمئنان، بالنسبة للبعض، وغير موجبة له بالنسبة للبعض الآخر، كما في موارد المرافعات. لكننا مع ذلك نجد أن الشارع قد أثبت لها الحجيّة في المرافعات وغير المرافعات[3].

---

(1) حول هذه الإشكالات أنظر أيضاً: المدرسي، محمد تقي، **التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده**، ج 1، ص 9.

(2) **أجود التقريرات**، ج 2، ص 40.

(3) المنتظري، حسين علي، **يادنامه آية الله سيد روح الله خاتمي**، ص 148.

ومن هذا القبيل الأمور التعبُّدِيّة في غير الأحكام العبادية، كعدم صلاحية الافتاء وعدم انعقاد القضاء لولد الزنا. فهذا المورد ينتمي إلى التعبديات التي لا ينالها العقل، لكنّه بالرغم من كونه حكماً غير عبادي إلّا أنّ ملاك صحة القضاء، الذي هو عبارة عن العلم والعدالة، لا يجري في مورد «ولد الزنا». ومثله عدم نفوذ شهادة المرأة في الطلاق وفي بعض المرافعات المالية وإقامة الحدود الشرعيّة. وتدخل في هذا أيضاً حرمة لبس الذهب للرجل وحرمة تناول لحم الخنزير.

وللإجابة عن هذه الشبهة لا بدّ أوّلاً من الإلفات إلى أنّه ليس من الضروري، في استظهار ملاكات الأحكام، أنْ يكون الحكم عبادياً، كي يصح اللجوء معه إلى العقل، بل حتّى لو كان الحكم تأسيسياً ـ لو سلمنا بوجود التأسيس واستثنينا المناقشة في الأمثلة السابقة ـ فإنّ إحراز الملاك لن يتم إلّا عبر الاستناد إلى النص، ولا يمكن للعقل أن يستقل وينفرّد في إدراك ذلك. كما هو الحال في الأحكام الجزائية، كالقصاص والديات والحدود، حيث يعد هذا المنهج مورداً لاتفاق الفقهاء.

وعليه، فمجرّد إدراك المصلحة والمفسد غير كاف في استظهار الملاكات، **فأولاً**: لا بدّ بالنسبة للحكم المراد استظهار ملاكه أن يتضح إلى أيّ طائفة من الأحكام ينتمي، التأسيسية أم الإمضائية العرفية؟

وثانياً: لا بدّ أنْ يتّضح الطريق المراد سلوكه للكشف عن المصالح والمفاسد. فمن جهة، لا بدّ نتيقّن من وجود المقتضي، أي الملاك الذي يتوقّف عليه الحكم، ومن جهة أخرى، لا بدّ أن نحرز عدم المانع، أي عدم مزاحمته بحكم شرعي آخر، وهو ما سنتحدّث عنه بالتفصيل في فصول لاحقة. إذ إنه من الممكن أن لا تكون

المصلحة أو المفسدة المدرَكة هي العلّة التامة الواقعيّة، وعليه لا بدّ من رصد جوانب الحكم وحيثياته كافة.

وإنّما تطرقنا إلى هذا الموضوع لتجنّب سوء الفهم والخلط الذي قد يحدث في عمليّة استظهار الملاكات، ولم يكن الغرض من الأجوبة، التي سيقت بصدد الرد على الشبهات والإشكالات، إقرار كافّة الطرق التي تستخدم في إحراز الملاكات، واستنباط العلل.

خلاصة الفصل

بالرغم من محاولاتنا الجديّة لاختصار الفصل الثالث الذي دارت محاوره حول ضوابط ملاكات الأحكام، إلّا إنّه طال واتّسع أكثر بكثير ممّا كنّا قد خططنا له.

وقد نوّهنا في مقدّمة الفصل إلى أنّ موضوع «ضوابط ملاكات الأحكام» يمثّل أحد أهمّ المواضيع التي يتناولها هذا الكتاب، ومن دون دراسته وتنقح كافّة أبعاده وحيثياته، لا يمكن بأي شكل من الأشكال الحديث عن طرق وقواعد إحراز ملاكات الأحكام.

وقد حاولنا في هذا الفصل إثبات بعضٍ من أهمّ ضوابط ملاكات الأحكام التي من بينها تبعيّة الملاكات للمصالح والمفاسد. فلو لم نثبت هذه الضابطة لما كان بالإمكان تحديد مسار الحكم في ضوء المصالح والمفاسد.

من هنا، كان لزاماً علينا في تلك المرحلة إثبات كون الفعل الإلهي معللاً بالغرض (أولاً) والتصدّي لأدّلة المخالفين، عرضاً ونقداً (ثانياً)، سواء في ما يتعلّق بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، أو في ما يتّصل بمدى إمكانية إدراكها من قبل العقل.

ومن المواضيع التي أخذت حيّزاً واسعاً من البحث في الفصل السابق، موضوع «العقل وموقعه في الشريعة».

فقد تعرّضنا في ما سبق إلى مفهوم العقل الذي كان دائماً مثار جدل وخلاف، وحددنا أي العقول هو المستخدم في استنباط الأحكام الشرعيّة، وأوضحنا آفاق استخدامه هناك.

وخلافاً للمتقدّمين فإنّنا لم نقتصر على العقل القطعي، وإنّما تناولنا العقل غير القطعي ودوره في استنباط أحكام الشريعة، وأثبتنا أنّه كما يمكن للدليل العلمي أن يساهم في إثباتات الشريعة فكذلك يمكن للدليل العقليّ الموجب للاطمئنان، ونوّهنا إلى المساحة الكبيرة التي يحتلها هذا الأخير في عمليات الاستنباط.

ومن المناسب أن نضيف إلى ما تقدّم: أنّ التوظيف الإيجابي للعقل ليس أمراً دائمياً، فقد يتم توظيفه والاستناد إليه بشكل سلبي.

لكننا على العموم، لم نؤيّد الاعتماد على العقل إلّا بعد أنْ أوضحنا دوره وموقعه ومكانته في النصوص الدينيّة (القرآن والسنة)، وتصدينا للشبهات المثارة حوله، ونوّهنا إلى أنّ الذمّ الوارد في الأخبار، بخصوص العقل لا يستهدف العقول كافة وإنّما عقلاً بعينه، وقد أشرنا إليه في محلّه.

بعد تلك المرحلة كان من الضروريّ إلقاء الضوء على أبرز المناهضين للعقل في العالم الإسلامي، وإبراز غايتهم من ذلك والدافع الذي يقف وراء معارضتهم للنزعة العقلانية في الشريعة.

فصحيح أنّه قد أفرط قوم في استخدام العقل، لكن هل يبرر ذلك إهمال هذا المصدر الإلهي المهم والحيوي، والجمود على ظواهر النصوص؟ ثم، ألم نتجاوز مرحلة الجمود والتحجّر السلفي والإخباري؟ أم ما زلنا نعيش أطوارها؟ وهل خلت الشريعة من مواضع كان ويكون للعقل موطئ قدم فيها؟ ألم تكن هناك مواضع ثابتة اعتمد عليها الأئمّة المعصومون (ع) في إحراز الملاكات وتنقيح

المناطات، وجرت بذلك سيرة الفقهاء؟ فإنْ كان هناك مثل تلك المواضع، فلم لم تؤصّل منهجياً وتقعّد لتزاح بها جميع آفات الإفراط والتفريط؟

ومن البحوث الأخرى التي تمحورت حول العقل والتي تطرّقنا إليها في الفصل السابق «موقف النخب الإسلاميّة المجددة من العقل».

وأشرنا إلى أنّ «العقلانية» بشكل عام، تمثّل بنية الحداثة. ولذلك احتلت في الفترة الأخيرة موقعاً مهمّاً جدّاً في الفكر والفلسفة الغربيين. ولم يكن هذا الأمر خفيّاً عن النخب الإسلامية التي عملت توليفاً ذكياً بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية. واقتحمت الكثير من البحوث والمواضيع المهمّة، وخصوصاً في مجال تدوين القوانين وفهم النصوص.

والسبب الذي دعانا إلى تناول مثل تلك البحوث، هو تحديد أفق كلّ من الدين والشريعة من جهة والعقل من جهة ثانية، والمساحة المسموح للعقل أن يتحرّك فيها من جهة ثالثة.

كما تمّ استعراض بعض القراءات والآفاق التوظيفية وجملة من الضوابط العقليّة.

وفي ختام البحث حول العقل، قمنا بإلقاء بعض الأضواء على أهميّة العقل ودوره في استظهار الملاكات، واستعرضنا بعض الشروط اللازمة في استخدام العقل، ودوره في الميادين الاجتماعيّة والأحكام الوضعيّة والمواضع الخلافية. مستعينين بجملة من الأمثلة لكل ذلك.

أمّا القسم الثالث من هذا الفصل، فقد جاء تحت عنوان «العرف وموقعه في الشريعة». ولا شكّ في أنّ التغيّرات التي تطرأ على

الشريعة نتيجة لتعدد قراءة وفهم الموضوعات، تجعل من الضروريّ تناول موضوع العرف والبحث في حجيّته وضوابطه وتحديد موقفنا تجاهه، ومعرفة هل حجيّته فطرية، أمّ لا؟ وهل يكفي إمضاء الشارع؟ أو عدم إحراز ردعه لإثبات الحجية للعرف؟

وقد ذكرنا في ما مر: أنّنا نتمسّك بما هو أبعد من إمضاء الشارع أو عدم ردعه، لإثبات الحجية للعرف، ذلك أنّ العرف لم يكن أمراً معهوداً في زمن المعصوم كي يقال بالردع عنه أو عدمه.

وقد اتسم موقفنا الأصوليّ بالإيجابيّة إزاء ذلك النمط من العرف الذي تتوفّر فيه العناصر الثلاثة: التوافق والتكرار والعقلانية. ثم استعرضنا بعد ذلك جملة من الشبهات وحاولنا الإجابة عليها.

وبما أنّ البحث قد انتهى بنا إلى الحديث عن العناصر التي لا بدّ من توفّرها في العرف، والتي من جملتها «العقلانية»، كان من الضروريّ أن نميّز بين الحكم العرفي والحكم العقليّ، ونلقي شيئاً من الضوء على كلّ من الحكمين، ليصل بنا المطاف في النهاية إلى الحديث عن ملاكات الأحكام والتغيّر العرفي.

أمّا القسم الرابع، فقد تمحور حول دور المعرفة البشريّة وأثرها في المعرفة الدينيّة، ولم يكن بحثنا هذا منصبّاً على أثر الواقع الخارجي ودوره في تحديد الأحكام، بقدر ما كان يتناول العلوم البشريّة المؤثّرة ـ إلى جانب العلوم الاجتهادية ـ في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة.

وقد ذكرنا نماذج لذلك التأثير، وقدمنا استعراضاً مقارناً لنمطين من القراءة الدينيّة، وأوضحنا كيف يمكن للخلفيات المعرفية المسبقة أنْ تترك بصماتها على فهم السياقات التشريعيّة، فتؤدّي إلى التضارب في الفهم. طبعاً لم نكن نريد بذلك، أنّ لكافّة العلوم تأثيراً مباشراً على إحراز الملاكات وعلى عمليّة الاستنباط بشكل عام.

أمّا القسم الخامس فقد تمحور الكلام فيه حول مفهوم «التاريخيّة».

ومما لا شكّ فيه، أنّ هناك نمطاً من الأحكام، يمتاز بمفارقته للتاريخ ولا يرتهن بإطار زمني أو مكاني محدد، لكن يا ترى هل تشترك جميع الأحكام بتلك الصفة؟

إنْ قلنا إنّ جميع الأحكام «مفارقة للتاريخ» فمعنى ذلك أنّنا لسنا فقط غير قادرين على إيجاد تفسير مقبول لبعض الأحكام ذات الصبغة التاريخيّة، وإنّما سنكون أمام واقع يلزمنا بالأخذ بسائر الأحكام السياسية والاجتماعيّة التي اختصت بالإطار التاريخي والبيئي للجزيرة العربية، والعمل بها دون زيادة أو نقصان.

وقد دفعنا ذلك الإشكال إلى الخوض في مفهوم التاريخيّة واستعراض جملة من القرائن والشواهد التي الموجودة في بعض الأحكام. بدءًا بالشواهد اللغوية والأحكام المناطقية والأخبار التي تحكي أسباب النزول وانتهاءً بالأحكام الممضاة من قبل الشارع. فجميع تلك الشواهد تظهر وجود كم هائل، من الأحكام ذي صبغة تاريخيّة.

بعد ذلك تحولنا إلى الحديث عن إحراز الملاكات وعلاقتها بعمليّة تجريد الأحكام التاريخيّة من السياقات المحيطة بها، وأوضحنا كيف يمكن الفصل بين الأحكام التاريخيّة وبين الأحكام المفارقة للتاريخ، والتوفّر على ضوابط ومعايير، لتعميم جملة من الأحكام، بعد تجريدها والوصول إلى كنهها وجوهرها.

أمّا القسم السادس والأخير والأضخم من بين الأقسام السابقة، فقد حاولنا من خلاله إثبات مقاصدية الأحكام الشرعيّة.

وقد بدأنا في هذا الفصل من السؤال التالي: هل الاجتهاد مبني على غايات الأحكام ومقاصدها؟ وقد كان لا بدّ لنا من إثبات أهميّة

هذا الأمر، عبر بيان الصلة بين مقاصد الأحكام وظواهرها.

ويمكن الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع، كان مطروحاً منذ زمن بعيد، ومثار جدل واسع بين الشرائع السابقة. أمّا بالنسبة لكيفية تعاطي علمائنا معه، فبغض النظر عن الجانب الطائفي والكلامي، فقد كان هذا الموضوع يمثّل هاجساً بالنسبة للعديد من علمائنا ـ وخصوصاً المعاصرين منهم ـ وهذا ما دفعنا إلى تسليط مزيد من الأضواء على حيثياته وأبعاده المختلفة، وأوضحنا هناك أنّ البحث عن المقاصد لا بدّ أنْ يتمّ في خصوص الأحكام غير التعبُّدِيّة، أمّا الأحكام العبادية التعبُّدِيّة فلا يصح فيها ذلك.

وانطلاقاً من العلاقة القائمة بين موضوعي المقاصد وفلسفة الفقه قررنا أن نلقي شيئاً من الأضواء على واقع المصلحة التي تربطهما من خلال مجموعة من الأمثلة والشواهد.

وقد اعتمدنا التمثيل في معظم الفصول السابقة، وكلما واجهتنا مسألة غامضة ولم تسعفنا الأمثلة في رفع غموضها استنجدنا بالطرق التي اعتمدها الفقهاء عبر سرد آرائهم وأقوالهم.

وقد انتهينا إلى ضرورة توظيف المقاصد في عمليات الاستنباط، بل واعتبرنا أنّ استنباط الأحكام يتقوّم بدعامتين: الأولى النصّ، والثانية المقاصد. وحاولنا تدعيم موقفنا هذا بالشواهد العقليّة والنقليّة، من خلال استعراض جملة من الآيات والقواعد العقليّة ذات الصلة بالمقاصد، كقاعدة أصالة العدالة وقاعدة نفي الحرج.

ثمّ نوّهنا إلى أنّ أوّل من أسّس علم المقاصد، هو أبو اسحاق الشاطبي (م 790 هـ ق). ثمّ ازدهر هذا العلم من بعده لدى أهل السنّة، حتّى خرج فيه الكثير والكثير من الكتب والمصنّفات.

أمّا الجانب الشيعيّ فكان الأمر فيه مختلفاً، وهذا ما دعانا إلى إلقاء بعض الأضواء على الأفق التوظيفي للمقاصد لدى الفقهاء

الشيعة، وكيفيّة استثمارهم هذا العلم، ونوّهنا إلى أنّ الشيعة، بالرغم من كونهم أخفقوا ـ وربّما لم يشاؤوا ـ إفراد بحوث مختصّة بهذا المجال، إلّا أنّهم على المستوى التطبيقي، قد لجأوا إلى استخدامه في العديد من بحوثهم الفقهيّة. وبذلك يتضح موقع هذا العلم وحدود امتداده في الفقه الشيعيّ.

بناءً على ذلك، سواء شئنا أم أبينا، فإنّ هذا الموضوع يبقى حاجة ملحّة، تستدعي مزيداً من الاهتمام، تطبيقياً ونظرياً في الوقت نفسه. ولذلك عندما يكون هناك تجاهل وإهمال لهذا الموضوع ستجد أنه من الطبيعي أن تكون هناك عواقب وتبعات غير محمودة ستنعكس على الفقه مباشرةً، وقد حاولنا استعراض جملة من تلك التبعات.

ثم تحوّلنا بعد تلك المرحلة إلى الجانب التطبيقي لهذا الموضوع، واستعرضنا بعض أهمّ تقسيماته وضوابطه ومناهج التفكيك بين المقاصد الذاتيّة والعرضيّة، والمقاصد العامّة والخاصّة.

وفي ختام الفصل، حاولنا الوقوف على الصلة التي تربط المصالح بالمقاصد، وبالرغم من أنّنا قد تعرّضنا في مستهل الفصل إلى تبعيّة الأحكام للمصالح، إلّا أن تفصيل البحث حول المصالح وأقسامها وعلاقتها بالمقاصد لم نكن قد تناولناه من قبل، ولذلك ارتأينا أن نخوض فيه هنا، ونستعرض إلى جانبه موقف الفقهاء الشيعة من المصالح وضوابطها، لنختم البحث في النهاية، ببيان الصلة بين المقاصد وملاكات الأحكام وأهميّة هذا الموضوع بالنسبة لملاكات الأحكام، على أمل أن يكون هذا البحث قد تمكّن من التمهيد لمشاريع أكثر جديّة واستيعاباً تقوم بها سائر المحافل العلميّة والمؤسسات الدينيّة. وأمّا الإخفاقات، فإنْ وجدت، فكلنا رجاء، أن تشكّل حافزاً للآخرين نحو تقويم العمل الحالي والالتفات إلى هذا العلم والاهتمام به أكثر من ذي قبل.

الفصل الرابع

طرق اكتشاف الملاكات

طرق اكتشاف المِلاك

المقدمة

بعد أنْ تحدّثنا في الفصول السابقة عن أدلّة الموضوع وضوابطه، ننتقل الآن إلى الحديث عن طرق اكتشاف الملاك. فنقول: إنّه بالرغم من كون اكتشاف الملاكات يبحث ضمن ثلاث مراحل: **اكتشاف الملاكات ضمن النظام الديني العام**، وهو ما يعبّر عنه بالمقاصد العامّة، **واكتشاف الملاكات ضمن القواعد العامة للأحكام، واكتشاف ملاكات الأحكام**، إلّا أنّ الحديث في هذا الفصل يدور حول القسم الأخير فقط، أي ملاكات الأحكام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ استظهار الملاك ـ بغض النظر عن مبادئ المسألة وضوابطها التي تقدّم الحديث حولها في الفصل السابق بشكل مفصّل ـ يتم عبر طريقين:

الأول: عن طريق النص: فالطرق التي يتم من خلالها التعاطي مع النصّ لاقتناص العلل والأسباب والحكم والمصالح منه، تتوقّف على المناطات المحرزة بشكل قطعي. من هنا كانت العلل والأسباب والحكم والمصالح قاصرة عن تكوين دليل مستقل، فهي بحاجة إلى

عناوين أخرى، كالمناط والملاك، يحرز بها الواقع، ذلك أنّ ما يتوقّف عليه الحكم وجوداً وعدماً هو المناط والملاك، فإذا ثبت الملاك فهو حجّة وإلّا فلا يؤخذ به.

والطرق التي يتم فيها الاعتماد على النصّ تنقسم بدورها إلى قسمين: ما اعتمده الشارع وما لم يعتمده، أو على الأقل، لم يعتمد بعضه. كتنقيح المناط والسبر والتقسيم، والمناسبة بين الحكم والموضوع، وإلغاء الخصوصية، والاستقراء، وكشف العلل عن طريق السبر والتقسيم، والاستظهار من النصّ في مورد مناط الحكم، وتفكيك حيثيات النصّ لإحراز الملاك (تخريج المناط)، كالبحث عن ملاك الحرمة في صناعة التماثيل؟ أو محاولة استظهار الحكم عن طريق دراسة السياق التاريخي للحكم، وعلل التشريع وأسباب التحريم. وكذلك الحال بالنسبة لتحقيق المناط الذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

الثاني: عن طريق غير النص: ويشمل الأحكام غير التأسيسية (الإمضائية) فيتم تتبّع الحكم قبل إمضائه من قبل الشارع ودراسة السياقات المحيطة به كافة من أجل الوقوف على المصالح والمفاسد العقلائية التي ستشترك في إحراز الملاك. وسيكون هذا المنحى عقلائياً وعرفياً صرفاً، وبالتالي فالاستنباط المنبثق عنه سيكون استنباطاً مبنياً على رؤى التشريع العرفي.

طبعاً يبرز هنا موضوع القياس، وهو الموضوع الذي كان ولا يزال يلقي بظلاله على كافّة الطرق المعتمدة في استظهار الملاك، ولا يخفى ما لإقرار هذا الموضوع، وعدمه، من تأثير كبير على معرفة هذه الطرق. وقد كان مجرّد الخوض في عنوان القياس مثار خوف وقلق بالنسبة للفقهاء الشيعة الأمر الذي أدى إلى إقصائه عن البحوث الأصوليّة، لكنّهم ـ أي الفقهاء الشيعة ـ لجأوا إلى القياس

في كثير من الأحيان واعتمدوه في العديد من استنباطاتهم، لكن من دون أنْ يصرّحوا به.

لكن مع هذا كله، يجب أن لا ننسى أنّ موضوعنا يتمحور حول الملاكات وسبل إحرازها، أمّا القياس فهو ضرب من النشاط الاجتهادي الذي يراد من خلاله تحديد الحكم عن طريق الملاك، وعليه لا بدّ من التمييز بين الملاك والقياس وعدم المساواة بينهما.

ومن جهة أخرى، وكما سيأتي بالتفصيل، إنّ القياس المطروح هنا ـ في بحث طرق استظهار الملاك ـ هو القياس بمعنى الأداة الاستنباطية، لا بمعنى المصدر التشريعيّ. أي القياس الذي يمكّننا من الحكم على معلوم، بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم.

أمّا ما قد يذهب إليه البعض من أنّ استخدام بعض الطرق لتعميم حكم الأصل إلى الفرع ليس قياساً، فلا نزاع لنا معهم في هذا القول، لأنّ النزاع نزاعٌ لفظي ليس إلّا. إذ إن هناك فرقاً بين أنْ يقال: لا يمكن اعتماد القياس في مثل هذه المواضع، وبين أن يقال: لا قياس في غير هذه المواضع.

ومهما يكن من أمر، فلا بدّ لنا من أنّ نلقي الضوء على القياس ونعالجه من حيث المفهوم والمصداق والأفق التوظيفي، وأن نستعرض أدلّة كلّ من المخالفين والموافقين.

1 ـ القياس

تقدّم أنّ القياس يعدّ أحد الطرق الكفيلة باستظهار ملاك الحكم، وقد أوضحنا في مطلع الكتاب، أن القياس في اللغة يعني: التقدير، أمّا في الاصطلاح فله أكثر من معنى، فتارة يأتي بمعنى الاجتهاد

وتارة بمعنى الضابطة أو القاعدة. لكن الغالب في استخدامه أن يأتي بمعنى: التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علة واحدة[1].

أمّا كيف يتم توظيف القياس؟ وما هي الضوابط التي يجب مراعاتها في ذلك؟ وهل يمكن تسرية حكم الأصل إلى الفرع في جميع الموارد؟ وما هي العلّة؟ وكيف يمكن التوصّل إليها؟ ذلك كله، يعد من المسائل الخلافية التي لم يتم الفصل فيها.

فمثلاً، قال بعض الفقهاء الشيعة المعاصرين بصدد القياس: وهذه العلّة ـ المستخدمة في القياس ـ لا تستفاد من الأصل، إنما تحتاج إلى رأي واجتهاد[2].

وهذا الكلام شاهد على أنّ تعريف القياس شيء[3]، والمسائل الخلافية حول القياس ـ كجواز استخدامه أو علاقته بموضوع الملاكات ـ شيء آخر.

وهناك اصطلاح آخر للقياس، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً، ومعناه: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة، ما خالفها كمضمون رواية أبان بن تغلب فهو مردود، كما سيأتي تفصيل ذلك، حيث ردّها البعض لأنّهم وجدوا أنّ كون المرأة تعاقل الرجل إلى

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع أُنظر: السعدي، **مباحث العلّة في القياس**، ص 15 ـ 39.

(2) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 306 وانظر، البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 101.

(3) أُنظر بهذا الصدد: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 205 والغزالي، **المستصفى**، ص 304.

ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، أمراً مخالفاً للعقل.

ولذلك قالوا أنّ ما وافقها ـ أي العلّل الواقعيّة ـ فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض والتشكيك. وعلى هذا النوع من الاصطلاح، نزلت التعبيرات الشائعة: «إنّ هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له»[1].

لكن، لا يخفى أنّ هذا المفهوم قد توالى عليه الكثير من التحوّلات على مرّ التاريخ، وخصوصاً في الفترة التي أعقبت القرن الثالث الهجري، ولم يستمرّ بمفهومه الذي كان سائداً في عهد الأئمة (ع)، فقد تغيّر إلى درجة أنّه أصبح يعرف بالقاعدة المسؤولة عن إحراز العلل الشرعيّة، أو بحسب إطلاق البعض: المعرّفات الشرعيّة. وقد بقي استخدامه محصوراً في إطار بعض المصنّفات الأصوليّة السنيّة فقط، أمّا الأخرى فغالباً ما تعرّض فيها للنقد[2].

من هنا، فمن شاء أنْ يقيّم موضوع القياس تقييماً موضوعياً صحيحاً، فما عليه سوى أن يعود إلى عصر الأئمة (ع) ويرصد الاستخدام السائد للقياس آنذاك، وفي أيّ نمط من أنماط القياس قد صدر النهي؟ ومَن هم المدافعون عن القياس؟ وكيف كان تعاطيهم مع الأحاديث والنصوص التشريعيّة بصورة عامة؟

---

(1) الحكيم، **الأصول العامة** للفقه المقارن، ص 306، وأنظر أيضاً بحث جواز تخصيص العلّة للآمدي، **الإحكام في أصول**، ج 3، ص 224 ـ 225.

(2) لو تجاوزنا الموقف السلبي من القياس الذي عليه كل من الشيعة والأخباريين (أتباع داوود بن علي الأصفهاني م 270 هـ ق) فإنّ هناك العديد من الفقهاء السنّة من عارض القياس، أنظر على سبيل المثال: الغزالي، **المستصفى**، ص 281، 285، 289، 290.

عندئذٍ ستتضح مواضع النزاع، وكيفية تطوّر النزاع الأصوليّ الفقهيّ، إلى النزاع الكلامي ومن ثمّ المذهبي والطائفي، وهو ما أدّى إلى إيجاد خلفيات ذهنية لدى البعض جعلتهم يتوجسون من أشكال القياس كلها.

مقدمات في معرفة القياس

هناك اتجاهان يمكن أنْ نتبناهما ونحن نحاول أنْ نتحدّث عن القياس:

الأول: أنْ نقوم بإخراج القياس من دائرة البحوث الأصوليّة، ونتجاهل كافّة العمليات التي اعتمدت عليه ـ أي على تعميم الملاكات إلى الموارد المجهولة في الفقه ـ ونرفع غطاء القياس عن كلّ الموارد المصنّفة على أنّها ضرب من ضروب القياس كتنقيح المناط، وتحقيق المناط، وتخريج المناط، وكشف العلّة، وقياس الأولوية.

والثاني: أنْ نتحلّى برؤية واقعيّة منطقية، فنأتي إلى الموارد الإيجابيّة والسلبيّة معاً، فندرس أوجه الفرق بين التمثيل المنطقي والقياس الأصوليّ، لنرى هل تنسحب كافّة المشاكل التي يعاني منها التمثيل على القياس؟ ويا ترى، ما هي النسبة بين الرأي والاجتهاد والقياس؟

ولا شكّ في أنّ الاجتهاد والرأي، كانا في ما مضى من المفاهيم المحرّمة في الثقافة الشيعيّة، وقد مرّت قرون عديدة والفقهاء الشيعة يتوجّسون منها خيفة، لكن يا ترى هل حدث ذلك مع القياس أيضاً؟

ثم، كيف تمّ التمييز في العصر الحاضر بين المفاهيم الثلاثة التي تمحور حولها النهي الوارد في روايات أهل البيت (ع) ـ الاجتهاد والرأي والقياس ـ ليبقى النهي سارياً بحق الأخير دون الأولين؟

وما هو تاريخ القياس لدى أهل السنّة؟ وهل أقرّه الجميع بهذه البساطة التي نتصوّرها من دون أنْ يعترض عليه أحد؟ أم أنّ هناك خلافات ومؤاخذات على القياس من قبل أهل السنّة لا علم لنا بها؟ ثمّ ما هي أبرز الأسباب التي تقف وراء مناهضة المناهضين للقياس؟ وما هو موقف رويات أهل البيت (ع) من ذلك؟ وحول أيّ شيء تمحور النهي الوارد فيها؟

إنّ هذه المجموعة وغيرها من الأسئلة تحتم علينا استطراد جملة من البحوث، نلقي من خلالها الضوء على ما بإمكانه أنْ يشكّل إجابة وافية عليها:

1 ـ الفرق بين التمثيل المنطقي والقياس الأصوليّ

اشتهر بين الأصوليّين الشيعة عدم التمييز بين التمثيل المنطقي وبين القياس الأصوليّ، لانتهاء كليهما إلى الظن، وبالتالي عدم حجيّة أي منهما. فهما يشتركان في حكم ووصف واحد.

وهذا الاتجاه مردود من عدّة نواحٍ:

الناحية الأولى: أنّ المراد من التمثيل المنطقي: **أنْ ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما.**

بينما يراد من القياس الأصوليّ: **إثبات حكم من أصل إلى فرع لثبوت العلّة في كليهما.**

وهذا معناه أنّ القياس لا يشترط فيه الجهة المشتركة فحسب، إنّما لا بدّ من توفّر العلّة والباعث. وعليه، فالاختلاف الأول بين الاثنين يظهر من خلال التعريف.

أمّا الناحية الثانية: فإنّ التمثيل لا يمكن أن تثبت له الحجية بأي حال من الأحول، فهو ضرب من ضروب التشبيه، وليس كلّ تشبيه،

بل تشبيه الأصل بالفرع، أمّا القياس الأصوليّ فلا تكفي فيه المماثلة، بل لا بدّ من توفّر أوصاف محدّدة ومضبوطة. ولذلك لا يحكم بالاشتراك إلّا بعد إحراز العلّة المشتركة.

بناءً على ذلك، متى ما كانت العلّة ملاكاً للحكم، ثبتت لها الحجيّة وأصبح بالإمكان الأخذ بها، وإذا لم تكن للعلة أوصاف مضبوطة لا تثبت الحجيّة لها.

بعبارة أخرى: إنّ التمثيل لا حجيّة له بحسب المناطقة الشيعة، لكنّ الحجيّة ثابتة لبعض من أنماط القياس الأصوليّ، كتنقيح المناط القطعي وقياس الأولوية والقياس الجلي، أمّا باقي أنماط القياس فقد اختلف فيها.

الناحية الثالثة: إنّ مدلول الجهة المشتركة والعلية في المنطق، يختلف عنه في الأصول، فغاية ما يدل عليه الاشتراك في الحكم، هو العلّة الناقصة، بل ربما يكون أضعف من ذلك، وقد يصح أن نطلق عليها (على الجهة المشتركة) فلسفة الحكم أو مقصد الحكم وأهدف الحكم.

بينما يتمحور القياس الأصوليّ حول المناط والملاك اللذين يدور الحكم مدارهما وجوداً وعدماً.

الأمر الآخر يتمثّل في الطرق التي يمكن من خلالها الوقوف على الجهة المشتركة والعلية. فالاشتراك يتحصّل بشتّى الطرق، يكفي أنْ يستوعب الذهن الجهة المشتركة ليقوم بالمقارنة بين المقيس والمقيس عليه.

أمّا بالنسبة للقياس الأصوليّ فالأمر مختلف؛ إذ يتطلّب إحراز الملاك قواعد وطرقاً محدّدة، وهي في الوقت نفسه، ذات مراتب وأولويات. فعلى سبيل المثال: ميّزوا بين تنقيح المناط وتحقيق

المناط وتخريج المناط من جهة، وبين منصوص العلّة ومستنبط العلّة من جهة أخرى، من حيث الوثوق واختلاف الآراء حول حجيّة كلّ منهما. ومنعوا توظيف استنباط العلّة، الذي يعد ضرباً من ضروب الاجتهاد، في الأحكام التعبُّدِيّة.

وعلى أيِّ حال، فالذي يبدو هو أن عدم التمييز هذا بين التمثيل المنطقي والقياس الأصوليّ، هو الذي، أدّى إلى بلورة ذلك الموقف المعارض الذي تميّز به فقهاء الشيعة، والحال أنّ ما نهت عنه الروايات الواردة عن أهل البيت (ع)، هو نمط محدد من أنماط القياس المتعددة وهو المعبّر عنه: **بالتماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة، والاجتهاد مع وجود النص.** وعلى هذا بنى المعارضون موقفهم لينتهوا إلى أنّ كلّ قياس لا يعدو كونه تمثيلاً منطقياً[1].

2 ـ الرأي والاجتهاد وعلاقتهما بالقياس

عادةً ما تتقدّم مفردة «الرأي» على كلّ من «الاجتهاد» و«القياس»[2] وقد تأتي أحياناً مرادفة للقياس. لكن البعض جعل الرأي والاجتهاد أعم من القياس[3]. وقد تصدّى الشافعي (م 204 هـ ق) في أول المصنّفات الأصوليّة السنيّة إلى أصول الاستنباط الفقهيّ، والدفاع عن حجيّة القياس، ومعارضة كلّ رأي فقهيّ يتجاوز القياس. ولذلك عدّ الشافعي من جملة المساوين بين الاجتهاد والقياس[4].

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: المظفر، **المنطق**، ص 268.

(2) نقل الغزالي في كتابة: **المستصفى** (ص 289) رواية في إثبات القياس، استخدمت فيها مفردة «الرأي» بدلاً من القياس، وعلى ما يبدو إنّ هذه المفردة قد استبدلت بـ «القياس» في ما بعد.

(3) ابن قيم، **أعلام الموقعين**، ج 1، ص 78.

(4) الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، ص 477.

وأحياناً نجد في تاريخ الفقه الإسلامي أنّ مصطلح أهل القياس كان يطلق على الجهة الأخرى التي تقابل أهل الاجتهاد[1].

وذهب سيف الدين الآمدي (م 631 هـ ق) إلى أنّ الرأي والاجتهاد أعم من القياس وفسّره: **بما يراه القلب بعد فكر وتأمّل وطلب لمعرفة وجه الصواب**[2].

من هنا أطلق الرأي وأريد به معنيين:

الأول: أنْ يقوم أحدهم باستخراج حكم كلي أو جزئي من النصّ، معتبراً أنّه من المسلّمات، من غير أنْ يعتمد في ذلك على قواعد أو حدود أو ضوابط محدّدة، متجاهلاً كافّة الأصول والقواعد العامة. وهذا النمط من الرأي، هو الرأي المذموم لدى أهل السنّة[3].

الثاني: أنْ يقوم الفقيه، في موارد جزئية، بمحاولة التوصّل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها، مستنداً إلى النصّ ومعتمداً على العلل وروح الأحكام ومراعياً في ذلك الأصول والضوابط العامة كافّة.

وهذا الضرب من الاجتهاد، ممدوح وصحيح لديهم.

إذن، عندما نستقصي مراحل تطوّر هذه المفاهيم لدى أهل السنّة، وتحديداً في المصنّفات الأصوليّة والفقهيّة لديهم، نجد أنّ الاجتهاد قد استخدم إلى جانب الرأي والقياس، في حين أنّ القياس ليس في مفهومه الاصطلاحي إلّا أحد أنواع الاجتهاد، وتتوثّق العلاقة بينهما في تخريج العلّة وتهذيبها وتحقيقها في الفرع المقيس، والاجتهاد أوسع مدى وأكبر دائرة وأكثر صلة بالنصوص الشرعيّة[4].

---

(1) العسكري، أبو هلال، **فروق اللغة**، ص 61.

(2) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4، ص 183.

(3) ستعرّض لاحقاً إلى موقف أهل البيت (ع) من هذا الضرب من الرأي.

(4) العمري، نادية محمد شريف، **القياس في التشريع الإسلامي**، ص 62.

أمّا بالنسبة للتراث الأصوليّ والفقهيّ الشيعيّ، فقد كان لكلّ من الرأي والاجتهاد والقياس معنى واحد، بحيث لا يميّز بينها، وإنْ ميّز، كان ذلك مذموماً، وقد ساد هذا الاتجاه لفترة من الزمن.

والملفت في هذا الأمر، أنّ الإمامية لم يستشعروا حاجة إلى الاجتهاد بحضور المعصوم، فكلّما عرض لهم موقف جهلوه توجّهوا به إلى المعصوم وطلبوا منه تحديده. ولذلك لم يكن أحد منهم يستشعر بوجود رغبة أو حاجة إلى إعمال رأيه، وهذا ما أدّى إلى اتّهام كلّ شخص كان يتطلّع إلى الاجتهاد آنذاك بأنّه يمارس الاجتهاد المحضور، أي الاجتهاد مقابل النص[1].

بينما تبدو الصورة مختلفة لدى أهل السنّة، الذين شعروا بفراغ تشريعيّ كبير بعد رحيل النبي (ص) بزعمهم انتهاء عصر النصوص بوفاته (ص)، الأمر الذي جعلهم إزاء واقع صعب لا يمكن تجاوزه إلّا باللجوء إلى الاجتهاد لتحديد المواقف الشرعيّة التي غاب النصّ التشريعيّ عنها. طبعاً لسنا هنا بصدد تقييم مدى صحّة المساعي الاجتهادية التي كانت تمارس آنذاك، أو على أي قواعد، أو معايير كانت تستند، فهذا موكول إلى محلّه.

إذن، فالاجتهاد لدى الإمامية كان قد بدأ بشكل تدريجي بمجرّد بدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص.

وقد أدّى هذا التحوّل، في التعاطي مع الأحكام وطرق استنباطها، إلى تغيير جملة من المفاهيم، وتحرّر قسم آخر عن

---

(1) المراد من الاجتهاد الممنوع، استنباط الحكم دون النظر في الأدلّة الشرعيّة، وفي غير ذلك، نجد أنّ الأئمّة (ع) طالما كانوا يحثون أصحابهم على النظر في الأدلّة والإفتاء، وقد ورد عنهم: علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع. أنظر: **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 61 و62.

المعاني التي كان قد اقترن بها في السابق، وهو ما أدّى في النهاية إلى ظهور اتجاهات حكمية مختلفة.

ولتتضح معالم تلك الحركة قرّرنا أنْ نستعرض بالتفصيل مواقف الفقهاء الصريحة من الاجتهاد.

وقد تقدّم أنّ الاجتهاد كان في البدء ممارسة مرفوضة، فعلى سبيل المثال: نجد في كلّ من **الذريعة والعدة والسرائر** موقفاً صريحاً يناهض الاجتهاد ويناوئ كلّ فعل اجتهادي.

يقول الشيخ الطوسي (م 460 هـ ق) في مطلع كتابه الموسوم بـ **العدّة**: ***أمّا القياس والاجتهاد، فعندنا ليس بدليل، بل محظور في الشريعة استعمالهما***[1].

ولا يقف الشيخ الطوسي عند هذا الحد، بل يحاول في خاتمة الكتاب بسط الكلام حول الاجتهاد الذي يجده ممارسة سلبيّة شبيهة بالقياس.

وهذا الموقف لا يسجله الشيخ الطوسي وحده، فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (ع) تذم الاجتهاد، وتريد به ذلك المبدأ الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وكانت تستعمل كلمة الاجتهاد غالباً للتعبير عن ذلك المبدإ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات، فقد صنّف ***عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري*** كتاباً أسماه: ***الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس***. وصنّف ***هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني*** كتاباً في الموضوع باسم كتاب: ***الرد على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول***.

---

(1) العدة، تحقيق محمد رضا الأنصاري، ج 1، ص 8.

وصنّف في عصر الغيبة الصغرى، أو قريباً منه، اسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نص على ذلك النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحد من هؤلاء[1].

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الشيخ الصدوق يواصل تلك الحملة، ونذكر له على سبيل المثال تعقيبه على قصة موسى والخضر، إذ كتب يقول: إنّ موسى (ع) مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ذكره، لم يستدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر (ع)، حتّى اشتبه عليه وجه الأمر فيه وسخط جميع ما كان يشاهده، حتّى أخبر بتأويله فرضي، ولو لم يخبر بتأويله لما أدركه. . . فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله صلوات الله عليهم، القياس والاستنباط والاستخراج، كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك[2].

وكتب سعيد بن عبد الله الراوندي (م 573 هـ ق) في مقدّمة كتابه التي يشير فيها إلى منهجه الفقهيّ: **إنّ القياس بالدليل الواضح غير صحيح في الشريعة، وهو حمل الشيء على غيره في الحكم، لأجل ما بينهما من الشبه.. وكذلك الاجتهاد غير جائز في الشرع، وهو: استفراغ الجهد في استخراج أحكام الشرع.**

ثم يضيف: **وقيل: هو بذل الوسع في تعرف الأحكام الشرعيّة.**

بعد ذلك يشير إلى طبيعة عمل الفقيه بحسب فهمه هو، فيقول: **فأمّا إذا صح بإجماع الفرقة حكم من الأحكام الشرعيّة، بنص من**

---

(1) **رجال النجاشي**، ج 1، 122، ج 2، ص 409 وأبو القاسم الخوئي، **معجم الرجال**، ج 4، ص 69.

(2) الصدوق، **علل الشرائع**، ج 1، ص 63.

الرسول (ص) مقطوع بصحته على سبيل التفصيل.. ثم طلب الفقيه بعد ذلك دلالة عليه من الكتاب جملة أو تفصيلاً.. فلا يكون ذلك قياساً ولا اجتهاداً. لأنّ القايس والمجتهد لو كان معهما نص على وجه من الوجوه لم يكن ذلك منهما قياساً ولا اجتهاداً[1].

لكن الملفت أنّ هناك بعض المحاولات الاجتهادية التي مورست بشكل غير علني، قد حظيت بالتأييد في مراحل زمنية لاحقة، فمثلاً، نجد أنّ **الشيخ المفيد** (م *413* هـ ق) قد أخذ على الذين أهملوا العقل وأولوا ظواهر الآيات دون الاعتماد عليه[2]. كما أن **الشيخ الطوسي** (م *460* هـ ق) ذمّ في مطلع تفسيره الموسوم بالتبيان، كلّ من لم يتدبّر القرآن، ولم يتفكّر في معانيه[3].

ثمّ، ومن دون أنْ يوضّح منهجه في التفسير، كتب مضيفاً: ولا ينبغي لأحد أن يقلد أحداً من المفسرين، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة: إما العقليّة، أو الشرعيّة، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به، عمن يجب اتباع قوله[4]. بمعنى أنّ عليه أنْ يجتهد ولا يكتفي بالتفسير الأثري.

إذن، كان الاجتهاد في مرحلة من المراحل، تعبيراً عن استنباط الفقيه من تفكيره الشخصي وذوقه الخاص في حالة عدم توفر النص، وقد تمّ رفض الاجتهاد بهذا المعنى. يقول الشهيد الصدر: وقد استعملت كلمة الاجتهاد ـ لأوّل مرّة ـ على الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السني

---

(1) الراوندي، **فقه القرآن**، ج 1، ص 3.

(2) مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، **تصحيح الاعتقاد**، ص 147.

(3) الطوسي، **التبيان**، ج 1، ص 5.

(4) المصدر نفسه، ص 6.

وسارت على أساسها، وهي القاعدة القائلة: إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص. والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقيه ومصدراً من مصادره، فكما أنّ الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنّة ويستدل بهما معاً، كذلك يستند في حالات عدم توفر النصّ إلى الاجتهاد الشخصي ويستدلّ به... وقد لقي الاجتهاد بهذا المعنى معارضةً شديدة من أئمة أهل البيت (ع) والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم[1].

وهكذا ظلّت كلمة الاجتهاد تعبيراً عن ذلك المبدإ الفقهيّ المتقدّم، وبقيت مرادفة للقياس، إلى أوائل القرن السابع الهجري، حيث تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا الآن نص شيعيّ يظهر هذا التطوّر، أقدم من كتاب **المعارج للمحقق الحلي** (م 676 هـ ق)، إذ كتب المحقق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها تبنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره[2].

وقد حاول **ابن الجنيد** (م ح 377 هـ ق) في مثل هذه الأجواء استخدام القياس لإثبات جملة من الأحكام الشرعيّة، لكن آراءه استُبعدت ولم يُؤخذ بها من قبل فقهاء الإمامية الذين جاؤوا من

---

(1) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، ج 1، ص 55 ـ 63.

(2) المصدر نفسه، ص 59.

بعده، وانتُقِدَ توجّهه هذا في أغلب المصنّفات الفقهيّة[1]، وقد كتب الشيخ المفيد كتاباً في ذلك باسم: «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»[2].

الأمر الآخر، هو أنّ الروايات المأثورة عن أئمّة الشيعة قد ذمّت الاجتهاد[3]، وقد تسبّب ذلك في خلق بيئة رافضة لهذا المبدإ. وسنبحث لاحقاً بالتفصيل المراد من تلك الروايات. لكن وبحسب بعض الكتاب المعاصرين، فإنّه لا يمكن تجاهل الموقف السلبي لبعض محدثي الإمامية كابن بابويه (م 381 هـ ق) وتأثيره على خلق تلك البيئة، ذلك أنّ أنماطاً من الاجتهاد لم تكن مرفوضة في عصر الأئمّة، والشاهد على ذلك هو لجوء أصحابهم كهشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن وأبو جعفر السكاك والفضل بن شاذان إلى العمل بها، بل واللجوء إلى بعض ضروب القياس في براهينهم[4].

هذا إضافة إلى موقف كلّ من **السيد المرتضى** في كتابيه الانتصار والناصريات[5]، **والطوسي** في الاستبصار، الذي اتسم بإيجابيته وعدم تحفظه على العمل بالرأي والاجتهاد[6].

---

(1) انتقد الشيخ المفيد في كتابيه: **المسائل الصاغانية** (مصنفات الشيخ، ج 3، ص 58 ـ 59) **والمسائل السروية** (ج 7، ص 72) ابن الجنيد، لكن المؤسف أنّ مصنّفات ابن الجنيد لم تصلنا كي نعلم ما هو مستنده في ذلك.

(2) أُنظر بهذا الصدد: مكدرموت، مارتين، **نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب علي هاشم، ص 373.

(3) أُنظر على سبيل المثال: الصدوق، **علل الشرائع**، ص 63.

(4) باكتجي، أحمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامي (= الموسوعة الإسلامية الكبرى)، ج 6، ص 602.

(5) **الانتصار**، ص 238.

(6) أُنظر على سبيل المثال: **الاستبصار**، ج 3، ص 271، 272، 276، وكذلك: باكتجي، ص 598 ـ 602.

إذن، نستخلص أنّ كلمة الرأي والاجتهاد قد مرّت بمراحل متعددة، من جملتها مرحلة ترادفها مع القياس، الأمر الذي تسبب في رفضها من قبل جمهور الإمامية. ومن الطبيعي أن يرفضها الإمامية، فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الشرعي بحضور الإمام، في حين كان الآخرون يلجأون إلى الاجتهاد مع وجود النص، والحال أنّ الاجتهاد لم يكن مقنّناً ومنضبطاً حينها، الأمر الذي خلق فوضى اجتهادية عارمة بين فقهاء المدرسة السنيّة.

3 ـ كيفيّة ظهور القياس

يعد البحث حول القياس والأفق التوظيفي له من البحوث التي طالما احتدم السجال والجدل حولها في الفقه الإمامي. فقد كان البعض يرى في القياس هدماً للشريعة، ذلك أنّ أصحابه كانوا يلجأون إليه مع وجود النص.

والمشكلة تبدأ من تشكيك البعض في الأحاديث الواردة عن النبي (ص). ومنشأ هذا التشكيك هو الواقع المأزوم الذي فرضته مشكلة تدوين السنّة التي ظهرت بعد وفاة رسول الله (ص) وما أعقبها من فوضى، سمحت بالتصرّف والتلاعب، بل وحتى في وضع الحديث من قبل الوضّاعين.

وهؤلاء المشكّكين لم ينكروا أصل السنّة، إنّما أنكروا أنْ تكون السنّة الموجودة سنّة صحيحة يمكن الاعتماد عليها.

من هنا كان السبب في ظهور «القياس» هو غياب النص[1].

و«غياب النص» يرجع إلى أمرين: فتارةً تكون هناك مسائل مطروحة في السابق، لكن تعارض الأخبار الواردة حولها جعل

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: مدكور، محمد سلام، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 691.

الحكم مبهماً، وكأنّما لا نصّ في البين يمكن للفقيه التمسّك به.

وتارةً أخرى، يكون السبب في غياب النصّ هو ظهور مسائل جديدة ومستحدَثة لم تكن في السابق، وهو ما يعبّر عنه بالحوادث الواقعة.

وقد كان هذا الموضوع مثار جدل واسع بين الشيعة والسنّة، وكان السجال يدور حول بداية انقطاع النص، وما إذا كان قد بدأ برحيل النبي (ص)؟ أم بانتهاء الغيبة الصغرى؟

وقد تجاوز الخلاف الطابع الفقهيّ ليتخذ طابعاً كلامياً: فقد كانت الإمامية تعتقد أنّ أهل البيت (ع) هم الوحيدون المخولون بإصدار الأحكام بعد رسول الله (ص)، ولا يمكن اللجوء إلّا إليهم وأخذ الأحكام منهم، ولذلك لم يشعر الإمامية ـ مع وجود المعصوم ـ بحاجة شديدة إلى وضع أصول تساهم في استنباط الحكم الشرعي، كأصل الإباحة والاحتياط والبراءة، فضلاً عن القياس.

لكن مع غلبة الشعور بغياب النص، بدأ الفقه الإسلامي شيئاً فشيئاً يتعاطى القياس ـ سواء صرّحَ به أم لم يصرّح ـ وكان الغرض منه حمل حكم معلوم على مجهول من خلال التعميم أو الإطلاق أو عبر ملاك جامع بينهما.

طبعاً، لم يخل هذا الأمر من بعض حالات الإفراط والتفريط، والملفت أنّ هناك العديد من الموارد التي لجأ فيها فقهاء الإمامية إلى تعميم حكم المعلوم إلى المجهول، لكن من دون تسمية هذه الممارسة بالقياس[1].

---

(1) أُنظر بصدد غياب النصّ وأزمة الحوادث الواقعة: مصنفات المفيد، ج4، رسالة الغيبة، ص 44، ح4 وكذلك، **تصحيح الاعتقاد**، ص 143 والسيد المرتضى، **الرسائل**، ج1، **جوابات المسائل الطرابلسيات الثلاث**، ص 316.

4 ـ القياس لدى المدرسة السنيّة

سبق وذكرنا أنّ مصطلح القياس، قد مرّ بجملة من التطوّرات، منذ أنْ نشأ وإلى الآن، وقد صيغت له مجموعة من التعاريف برز منها إثنان.

وخلافاً للتصوّر السائد، فإنّ أصوليّي الإماميّة لم يقرنوا بين القياس والتمثيل المنطقي، بل عدّوه ضرباً من الدلالة اللفظية على أمر معقول. فالقياس عندهم: عمليّة تسوية المجتهد بالحكم بين موضوعين، أحدهما منصوص الحكم والآخر لا نص فيه، مع اشتراكهما في علّة الحكم المنصوص. ومن ثم إثبات الحكم المماثل للمنصوص.

كما أنّ أصوليّي السنّة لم يقرّوا كافّة أشكال القياس التي تقضي بتعميم الحكمة، وإنّما فصّلوا القول في الحكمة، فقالوا إنّها على نحوين: فمنها ما هو ظاهر منضبط مسند إلى دليل شرعي، ومنها ما هو خفي مضطرب غير مسند إلى دليل شرعي.

وقد حاولوا إقصاء العبادات والسياسات عن كونها مجرى للقياس، لأنّها مما لا تدرك عللها بالعقل. فنرى أكثر العلماء القائلين بالقياس، بدءًا من القرن الثالث، يفرّقون بين القياس من حيث هو، وبين مفهوم الموافقة، فجعلوا للقياس ضوابط ومعايير، ولم يلجأوا إليه بشكل مطلق[1].

يقول الغزالي (م 505 هـ ق) حول العلّة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه: **إعلم إنّا نعني بالعلّة في الشرعيات مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه ونصَبَه علامة عليه. والاجتهاد في**

---

(1) أديب صالح، محمد، **تفسير النصوص**، ج 1، ص 98 ـ 99.

العلّة، إمّا يكون في تحقق مناط الحكم أو[1]..

ويقول في موضع آخر: **ولكن بان على القطع أن بعضهم قد قاس وهو لا يعرف القياس، بل جاوزوا ذلك إلى التشبيه، وقياس الشبه: يطلق على كلّ قياس يلحق فيه الفرع بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو دون المناسبة. وكذلك اسم الطرد، لانّ الاطراد شرط كلّ علة جمع فيها بين الفرع والأصل، فإن لم يكن للعة خاصية إلّا الاطراد، خص باسم الطرد، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة، ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثّر سمي شبهاً**[2].

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين من أهل السنّة كالشيخ **محمد الخضري** (م 1345 هـ ق) إلى أنّ السبب في ظهور القياس هو عدم العثور على النصّ في كتاب الله وسنّة رسوله، فعندما لم يجدوا نصّاً من قبل الوحي حاولوا اللجوء إلى القياس. ثمّ أخذت هذه الحركة بالتوسّع إلى درجة أنّها أفضت إلى النزاع الشديد. فكانت الفتوى التي يصدرها فقيه ما في مدينة ما، تجابه بفتوى أخرى مناقضة لها يصدرها فقيه آخر من مدينة أخرى معتمداً على القياس. وبمرور الوقت شعر الفقهاء بخطورة هذا الوضع فقاموا بوضع أُطر وضوابط لممارسة القياس[3].

لكن الموضوع بحسب الظاهر لم يكن بهذه البساطة. ففي القرن الثاني قام أئمّة أهل البيت (ع) بحملة شديدة على بعض ضروب القياس، مستخدمين جملة من الأدلة والبراهين، مما حدى **بعبد المجيد محمود** إلى أن يعتبر أنّ القرن الثاني هو بداية الهجوم على

---

(1) **المستصفى**، ص 280.

(2) المصدر نفسه، ص 285 و292.

(3) الخضري، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 127.

القياس. وكتب بهذا الصدد: إنّ المهاجمين انقسموا إلى فرقتين: الأولى: المتكلّمون، والثانية: المحدّثون. وقد ادعى المحدثون أن الشريعة تعبدٌ محض، ولا مكان للقياس والرأي فيها. بينما ادعى المتكلّمون: أنّه من غير الممكن أنْ يكون القياس أصل من أصول الشريعة، وعندما يصل شيء من الشارع لا مجال للتأمّل فيه من قبل العقل[1].

لكنّ دخول المعتزلة ـ أصحاب الاتجاه العقليّ ـ حلبة الصراع تسبّب في تغيير الموازين، ذلك أنّ موقفهم من أصحاب الحديث لم يكن إيجابياً بأي حال، بل غالباً ما كانوا يشككون بآرائهم ويرفضونها. ولا يعتمدون على مروياتهم، وإنْ اعتمدوا فإنّ لهم فيها رأياً مخالفاً لرأي أصحاب الحديث، وقد أنكر معظمهم القياس على غرار ما قام به النظام[2].

وبعيداً عن منكري القياس لدى أهل السنّة، هناك من يؤيّد القياس ويعتقد أنّ موضوع القياس لم يكن قد نُقّحَ في عهد الصحابة والتابعين، وبالتالي فإنّ هؤلاء قد خلطوا بين العلّة والحكمة، وربّما اتكأوا على بعض أوصاف الحكم غير المنضبطة[3].

الأمر الآخر، هو أنّه من غير الصحيح التسوية بين أهل السنّة والإمامية في إنكار القياس. فالقائلون بعدم حجيّته من أهل السنّة كالكاشاني والنهرواني وداوود الأصفهاني، يجوّزونه في حال كانت علّة الأصل منصوصة أو مشار إليها، أي كان القياس منصوص

---

(1) عبد المجيد محمود، **الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، ص 78.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ص 288 ـ 289.

(3) أنظر بهذا الصدد: الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 126 ـ 127.

العلّة، أو من قبيل مفهوم الموافقة، وهو ما يسميه الغزالي بتنقيح المناط[1].

من هنا قالوا: إنّ هذه ليست من موارد القياس، إذ لا دخل للعقل في إيجابها أو تحريمها، فنحن إنّما نتمسّك بالنص، مثل: حرمة الخمر للإسكار، أو حرمة ضرب الأم أو جرحها، من قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أفّ**﴾[2].

من هنا، كان إنكار القياس لدى أهل السنّة على نحوين: فقد أنكره أهل الحديث، كالبخاري والترمذي وأحمد بن حنبل ـ الذين لم يكن لديهم موقف إيجابي من أبي حنيفة ـ وكانوا ينظرون إلى آراء أبي حنيفة بعين البدعة والشك[3]. وقد أفرد البخاري في كتابه باباً بعنوان: **باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس**[4].

كما أنّ ***ابن ماجة*** *وهو من أكابر محدثي السنّة*، *ضمّن* ***سننه*** *باباً* عنوانه: ***باب اجتناب الرأي والقياس***[5].

ومن جهة ثانية، يقف فقهاء آخرون، كالشافعي، ويندّدون بظاهرة القياس تنديداً قاسياً، ويجعلونه مقتصراً على ما لا كتاب فيه ولا سنّة وإجماع[6]، وعلى حد قول ابن القيم: إنّ الشافعي يحصره في

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 302.

(2) أُنظر بهذا الصدد: الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، ج 1، ص 609.

(3) عبد المجيد محمود، **الاتجاهات الفقهيّة**... مصدر سابق، ص 82 و289 وكذلك: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد**، ص 691.

(4) **صحيح البخاري**، ج 4، كتاب 94 (الاعتصام بالكتاب والسنة) ص 262.

(5) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 20.

(6) يقال بالقياس في ما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع.. قلت:.. في كل ما كان نص كتاب هذا حكم الله وفي كل ما كان نص سنته هذا حكم رسول الله ولم نقل له: قياس .**الرسالة**، ص 476.

الضرورات فقط[1]. وهو ما يذهب إليه ابن حنبل أيضاً حيث يجعله مقتصراً على الضرورات فحسب[2].

وقد عرف أهل الظاهر بالإنكار أيضاً وخصوصاً ابن حزم في كتابيه المحلّى[3]وإبطال القياس والرأي، حيث يرد بشدّة على القائلين بالقياس[4].

والملفت هنا انّ جميع الأصابع تشير إلى أنّ أبي حنيفة كان هو الرائد لمدرسة القياس. في حين يعتقد البعض أنّ القياس لم يكن أصلاً تشريعيّاً في مدرسة أبي حنيفة، أي قبل الشافعي، إنّما كان اللجوء إليه يقتصر على بعض المواضع، فمن الناحية النظريّة لم يكن يشكّل مادّة تشريعيّة، بل ممارسة ـ سواء تعليلية أم لا ـ على مستوى الرأي فحسب.

يقول **الفخر الرازي** (م 606 هـ ق) في ممارسة أبي حنيفة للقياس: *لم ينقل عن أبي حنيفة ولا عن أحد من أصحابه أنّه صنّف في إثبات القياس ورقة ولا أنّه ذكر في تقريره شبهة فضلاً عن حجّة، ولا أنّه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أوّل من قال في هذه المسألة وأورد فيها الدلائل هو الشافعي*[5].

طبعاً، من الممكن أنْ نضع هذا الكلام في إطار النزاع المذهبي بين أتباع المدرستين، لكن مما لا شكّ فيه أنّ موقف أبي حنيفة من

(1) مدكور، محمد سلام، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 691.

(2) **أعلام الموقعين**، ج 1، ص 35.

(3) المحلّى، ج1، ص 45 و59.

(4) لمزيد من التفاصيل حول هذا الإنكار أنظر: عبد المجيد محمود، **الاتجاهات الفقهيّة...**، ص 291، 388، 394.

(5) ياسين عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ**، ص 98.

القياس لم يكن يتجاوز الموقف العلمي، وقد كتب الشافعي كتاباً أسماه الرسالة، تناول فيه القياس من الناحية العلميّة، ولذلك عُدّ أبو حنيفة إمام القياس[1]، وكان خطاب أئمة أهل البيت الذي اتسم بمعارضته للقياس قد تركّز عليه أيضاً[2].

إذن، فالقياس قد مرّ بتطوّرات مفهومية متعددة، ولذلك عندما يقال: إنّ القياس ليس له مفهوم ثابت ومحدد وواضح، فسببه هو حجم التغيير الذي تعرّض له. يقول ابن تيمية في تعريف القياس: وهو لفظ مجمل، لتضمّنه الشكل الصحيح والفاسد[3]. أمّا معارضة أئمّة أهل البيت (ع) للقياس فإنّها لم تكن تستهدف صوره وأشكاله كافّة.

بناءً على ذلك، لا يمكن البت في القياس وحدوده، ما لم تتم الإحاطة بجميع الظروف والسياقات المحيطة به، والمفهوم المراد منه. والشاهد على ذلك، إقرار كثير من الأصحاب ببعض أشكال القياس، كمنصوص العلّة، وقياس الأولويّة. فلو كان القياس مردوداً بجميع أنماطه وأشكاله، لما صحّ أخذ البعض ببعضه.

والجدير بالذكر هنا، هو أن ***السيد بحر العلوم*** (*م1212 هـ ق*)، وهو أكبر تلامذة ***الشيخ الوحيد البهباني*** (*م 1205 هـ ق*)، قد تناول *المعاني المختلفة للقياس، ولكن من منظور تاريخي. وسلّط الضوء*

---

(1) ممّا اشتُهر حول طريقة ابي حنيفة في الاجتهاد قوله: إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنّة رسول الله والآثار الصحيحة التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت. أنظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 144، نقلاً عن سفيان الثوري.

(2) سنتحدّث لاحقاً بالتفصيل عن روايات أئمّة أهل البيت التي وردت بهذا الصدد.

(3) ابن تيمية، **القياس في الشرع الإسلامي**، ص10، نقلاً عن: الاتجاهات الفقهيّة، ص 388.

على العنصر الزمني ودوره في خفاء بعض المسائل ووضوحها: فإنّ المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمر جلي ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا لبعد العهد وضياع الأدلّة، وكم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء باجتماع الأدلّة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الاجماع عليه في الزمان المتأخّر، ولعلّ أمر القياس من هذا القبيل[1].

فقد ذكر السيد المرتضى في مسألة له في أخبار الآحاد: «أنّه قد كان في رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وجماعة معروفين»[2].

إذن، ألا يشكّل ذلك دليلاً على أنّ للقياس أنواعاً ومصاديق مختلفة، بعض منها فقط هو المذموم، أو ربّما ورد الذمّ بحقّه في ظل ظروف خاصّة؟

وفي كلام **الشيخ الصدوق** في كتاب من لا يحضره الفقيه ما يشير إلى ذلك، حيث نسب ـ في باب ميراث الأبوين مع ولد الولد ـ استخدام القياس إلى **الفضل بن شاذان**[3].

ومن هذا يعلم: أنّ القول بالقياس ممّا لم ينفرد به **ابن الجنيد وابن عقيل** من علمائنا، وأنّ له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان كالفضل بن شاذان، وغيره فلا يمكن عدّ بطلانه من ضروريّات المذهب في تلك الأزمان. وغاية ما يمكن استفادته من ذلك هو «المنع» في فترة محدّدة فقط.

(1) **الفوائد الرجالية**، ج 3، 213.

(2) كرمي، مجلة نقد ونظر، العدد 27، ص 260.

(3) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 197، المسألة: 141.

5 ـ تصحيح القياس وسُبل إصلاح الرؤية

تقدّم أنّ النزوع نحو القياس لم يكن في البدء مستساغاً لدى المدرسة السنيّة، وقد استمرّ القياس غير مقعّد ومنضبط إلى فترة طويلة. وهذا الاضطراب كان شاملاً لمفهوم القياس ومصداقه وكذلك للواقع التوظيفي له، وقد دفع هذا الأمر بالشافعي إلى تدوين كتاب أطلق عليه «الرسالة»، أراد من خلاله إرساء قواعد لعلم الأصول.

وقد كانت لهذا الكتاب غايتان: الأولى، التصدّي لمنهج أبي حنيفة، وهو ما يمكن رصده في أعمال المحدّثين والظاهريين ـ وعلى الأقل المعتدلين ـ من أهل السنّة. والثانية، تصحيح المناهج وتحقيق القواعد وتنقيحها.

ويتناول **الشافعي** في رسالته *النهي عن ممارسة القياس في ما صح من كتاب أو سنّة أو إجماع، مبدياً مناوأته الشديدة للإفراط فيه*[1]*.كما أنّه حرّم العمل بالاستحسان*[2].

وقد حمل البعض ممن خلف الشافعي، عدم الجواز في القياس على الرخص الواردة في الفروع والتي يقتصر فيها على مورد النصّ، وهي أصول الرخص[3]. كما أنّ البعض حصر ذلك بتنقيح المناط والبعض بأمور أخرى.

لكن السؤال المهم هو: ما هي الأسباب التي دعت إلى إصلاح فكرة إحراز الملاكات، وبرّرت وصحّحت استخدام القياس في ما بعد؟

---

(1) الرسالة، ص 145 و147.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) مدكور، محمد سلام، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص 668 ـ 669.

إن التضارب الكبير في الآراء الفقهيّة[1] وعدم انضباط القياس ضمن قواعد وقوانين محدّدة، والروايات الواردة عن النبي (ص) والصحابة في ذمّ العمل به، لا شك في أنّها ساهمت مساهمة جادّة في إصلاح الرؤية والموقف من القياس. كما أنّ المعارضة التي حصلت في ما بعد ساهمت هي الأخرى في دفع عجلة ذلك الإصلاح.

لكن يبدو لنا، أن أهمّ العوامل التي ساهمت في ذلك كانت ظهور التيار العقلاني الجديد في المدرسة السنيّة والذي كشف عنه الاتجاه المعتزلي.

وقد كان موقف أئمة أهل البيت (ع) وتلامذتهم المناهض للقياس، هو المنشأ والرافد للاتجاه المعتزلي الرافض للتعاطي به. وقد نجحت هذه الحركة في ترك بصمات مهمّة جدّاً على كلّ من أبي حنيفة وكذلك الشافعي، الذي كان يميل بعض الشيء إلى أهل البيت[2].

من جهة أخرى، فإنّ التفرقة الفنية الدقيقة بين المصطلحات الأصوليّة والفقهيّة هي حصيلة الفن الفقهيّ والأصوليّ وليست من المسائل الفقهيّة المعروفة في العهد الإسلاميّ الأول[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 668 ـ 671 وكذلك، الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص127.

(2) لم يكتسب دور أئمّة أهل البيت (ع) الطابع العلني في ظل الظروف السياسية التي كانت قائمة آنذاك، لكن بالإمكان مع ذلك ملاحظة الموقف الحاسم الذي اتخذه الأئمّة من هذا التيار عندما بدأ بالتفاقم والاشتداد.

(3) محمد شريف أحمد، نظريّة تفسير النصوص المدنية، ص 326. ومن الجدير أن يفرد لهذا الموضوع بحثاً مستقلاً يتم فيه تناول كافّة أبعاد هذه الحركة وحيثياتها.

6 ـ القياس في روايات أهل البيت

لكي نثبت أنّ القياس بمعنى: «رد علّة الفرع إلى الأصل» ليس مرفوضاً في التراث الإمامي، لا بدّ لنا أنْ نستعرض أولاً الروايات الناهية عن القياس، وعن أي أشكال القياس قد نهت، ومن ثمّ نتحوّل إلى الحديث عن مدى حجيّته.

وبحسب ما نرى، فإنّ روايات الذمّ، لم تكن تستهدف سائر ضروب القياس، إنّما قصدت أنماطاً محدّدة منه، منها:

المعنى الذي كان سائداً في عصر الأئمّة (ع)، هو: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة[1]. ومنها: القياس وفقاً للشبه والحكمة. إلى غير ذلك مما هو بعيد كلّ البعد عن الصواب.

وغالباً ما كان أئمّة أهل البيت (ع) يحددون مرادهم من ذم القياس، وكانوا يرون أنّ من يجتهد مع وجود النصّ ومع وجود الراسخين في العلم الذين جعلهم النبي (ص) عدلاً للقرآن[2]، فهو يتنصّل عن المنهج القرآني ويتخذ غير السنّة سبيلاً. وتجدهم أحياناً يؤكدون على أنّ هذه الطائفة التي تتخذ من الرأي والاجتهاد منهجاً، لم تدرك فحوى القرآن والسنة، ولم تُحط بشيء من قواعد الاستنباط. فتمسكوا بالدليل العام مع وجود الحكم الخاص، ولجأوا إلى المنسوخ مع وجود الناسخ، وغالباً ما كانوا يغفلون عن صدر الآية أو الرواية، ويكتفون بذيلها.

ولإلقاء مزيد من الأضواء على روايات أئمّة أهل البيت التي

---

(1) الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 306.

(2) سيأتي تفصيل هذا الموضوع لاحقاً.

وردت بهذا الصدد، سنحاول استعراض كافّة جوانب وحيثيّات تلك الروايات ودراستها، والسبب الذي يدعونا إلى ذلك هو أنّ الروايات التي تعرّضت للقياس قد اختلفت في سياقها النقدي على أنحاء:

1 ـ فمنها الروايات التي نهت عن القياس بشكل مطلق، من غير أن تحدّده مفهوماً أو مصداقاً أو تقوم بتشخيص موضوعاته، وأحياناً قد تستهدف هذه الروايات أشخاصاً محددين **كأبي حنيفة وابن ابي ليلى وأبي يوسف**، وتنتقد طريقتهم في الاجتهاد.

2 ـ ومنها الروايات التي تذمّ القياس، لكنّها تحدّد موضوعه، وهذه بدورها تنقسم إلى قسمين:

أ ـ روايات تذمّ القياس، لاستخدامه في مقابل النصّ أو بحضور الإمام. وفي الحقيقة إنّ هذه الروايات تستهدف كلّ من يدّعي: إنّا نقيس الفرع على الأصل لافتقادنا النص.

والحال أن حكم الفرع مذكور ومحدّد في السياق التشريعيّ، وليس هناك ما يدعو إلى الاجتهاد في مقابل النص.

ب ـ روايات تذمّ القياس، لاستخدامه في ما لا دخل للعقل فيه، كما في المسائل التعبُّدِيّة والأحكام التأسيسية التي تعد ممّا **لا يُعرَف إلّا من قِبَله** .فلو أبيح القياس فيها، أصبح لكل شخص أن يحدّد لها مقداراً معيّناً، كما في أحكام الإرث والحدود والديّات.

وكلا هاتين الطائفتين من الروايات تنفعنا في تحديد موضوع القياس، ويمكن من خلالها تفسير روايات القسم الأول.

3 ـ الطائفة الأخرى، الروايات التي ذكرها الأئمّة (ع) لتحديد موضوعات الأحكام عبر القياس، وفي هذا النمط من الروايات نجد

أنّ الأئمّة (ع) هم الذين يحثّون على التعاطي بالقياس في بعض الموارد، كما في تحديد ديّة العين واليد والقدم والفخذ وغير ذلك من الأعضاء، فلا بدّ أن يتناسب مقدار الديّة مع حجم العيب والضرر الذي يتعرّض له العضو المصاب.

فالغرض من القياس هنا هو تحديد موضوعات الأحكام.

4 ـ الطائفة الرابعة، وتشمل الروايات التي عنت بالقياس: التطبيق، أي تطبيق الأحاديث على كتاب الله وسنّة رسوله. والواقع أنّ القياس هنا قد استخدم بمعناه اللغوي. وذلك مثل قوله (ع): **إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل**[1].

وهذا القسم ـ الرابع ـ خارج عن إطار بحثنا، ولن نقف عنده طويلاً. لكننّا في الوقت نفسه نجد من الضروريّ الإلفات إلى أمر مهم، وهو أنّ التعاطي بالقياس ليس مذموماً في كافّة الأخبار والروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (ع)، كما هو الحال بالنسبة للقياس الذي يراد به تحديد موضوعات الأحكام.

ولنتجاوز تعاطي أئمة أهل البيت (ع) أنفسهم بالقياس وبإحراز الملاك، لتحديد أحكام بعض الفروع[2]، ولنتحوّل إلى استعراض هذه الروايات ودراستها وتصنيفها:

روايات القسم الأول

1 ـ عن عيسى بن عبد الله، قال: دخل أبو حنيفة على أبي

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 123، ح 33381.

(2) كرواية عبد الله بن الحجاج في باب الصيد في الحرم، أنظر: **الكافي**، ج4، ص 234، ح12.

عبد الله (ع)، فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنّك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقس؛ فإنّ أوّل من قاس إبليس[1].

وقد نقلت هذه الرواية بتعابير مختلفة، فبعضهم ردّد بين أبي حنيفة[2] وأبي يوسف[3]. كما أنّ عبارة: **أوّل من قاس إبليس**، وردت في ذيل روايات أخرى أيضاً.

وللوقوف على حقيقة القياس المذموم، ومن أجل إدراك فحوى هذه الرواية، والروايات التي على غرارها والتي وجّه فيها الخطاب إلى أشخاص آخرين، لا بدّ من ذكر عدد من الأمور.

فالذي يبدو، هو أنّ هذه الرواية، ومن عدّة نواحٍ، ليست مطلقة ولا تشمل سائر ضروب القياس:

أ ـ فالخطاب الذي اشتملت عليه الرواية كان يستهدف شخصاً أو أشخاصاً محدّدين، ومن الواضح أنّ الرواية عندما تردع عن قياس يمارسه شخص بعينه، فهي في الحقيقة إنّما تستهدف تلك الممارسة المحدّدة، وليس جميع أشكال القياس وضروبه.

وبالتالي من الصعب اعتبار الردع الوارد فيها ردعاً مطلقاً وسحبه على باقي أنماط القياس.

وتاريخ الفقه الحنفي حافل بالشواهد العديدة على فتاوى من هذا القبيل[4]، فمنها ما ورد في شهود الزنا، حيث ذكروا أنه إذا شهد

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 58، ح20.

(2) المصدر نفسه، ص56، ح 9و ج 4، ص 352، ح 15.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 250.

(4) للاطلاع على نماذج من فتاوى وآراء أبي حنيفة، أُنظر: الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص173 ـ 180، وكذلك: مصنّفات الشيخ المفيد، ج3، ص 112 ـ 148، كتاب **المسائل الصاغانية**.

أربعة على رجل بالزنا فاختلفوا في المزني بها أو في المكان أو في الوقت، وجب الحد. في حين أنّ اللجوء إلى القياس هنا، مخالف للعقل، والشافعية خالفوه وقالوا: تجري هنا قاعدة «الدرء»، لأنّه موضع شبهة[1].

والجدير قوله هنا، أنّ الأحناف طالما استخدموا القياس إلى جانب الاستحسان، لكنّهم لم يصوغوا له تعريفاً محدّداً، ولذلك كانوا عرضة لنقد الآخرين. وممّا قيل بحقّهم: أنّهم يشرّعون تبعاً لأهوائهم، أو يفسّرون حديث رسول الله طبقاً لرأيهم[2].

إذن، عندما نجد أنّ القياس عند أبي حنيفة لم يكن منضبطاً وكان عرضة للانتقاد الشديد من قبل المدارس الفقهيّة السنية الأخرى، الرافضة للقياس، يتضح أنّ ممارسة أبي حنيفة وأتباعه للقياس كانت تجري في إطار محدّد وتستهدف نمطاً خاصّاً من القياس[3]، ومن غير الصحيح تعميمها على أنماطه كافّة. وعلى هذا يجب أن نحمل الردع عن القياس، الوارد في روايات أئمة أهل البيت (ع).

ب ـ تحدّثنا في ما سبق، وتحديداً ضمن بحثنا حول ضوابط ملاكات الأحكام، عن تاريخيّة النصوص الدينيّة، وقلنا هناك إنّ لهذه النصوص سياقات تاريخيّة واجتماعيّة وبيئية خاصّة بها، لأنّها صدرت

---

(1) الزلمي، مصطفى إبراهيم، **أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعيّة**، ترجمة حسين صابري، ص 456.

(2) المصدر السابق، ص 463 ـ 465. طبعاً لسنا هنا بصدد تقييم المواقف والحكم عليها، إنّما غايتنا هي استعراض الآراء فقط.

(3) حول الاعتراض على منهج أبي حنيفة في القياس، وخصوصاً من قبل المدرسة الإمامية، أُنظر: مصنفات الشيخ المفيد، ج 3، **المسائل الصاغانية**، ص 31 ـ 148.

في إطار ظرف زمني محدّد، وبالتالي لا يمكننا التمسّك بدوالّها ما لم نستيقن خلوّها من أي مشكلة على صعيدي المفهوم والمصداق معاً. وعليه كيف يمكن تعميم الدلالة المفهومية التي كانت سائدة في ظرف محدّد، وسحبها على الأزمنة والأمكنة الأخرى كافّة؟

ج ـ إنّ دلالة الرواية على منع أنماط القياس كافّة مرتهنة بإثبات كونها مطلقة، والحال أنّ الإطلاق لا يثبت إلّا بتمامية مقدّماته، التي من جملتها كون الرواية في مقام البيان على نحو الشمول، وهذا غير ثابت، إذن، يبقى إطلاق الرواية غير تام، فلا يؤخذ به.

أمّا بالنسبة لذيل الخبر، أي قوله (ع): **لا تقس؛ فإنّ أوّل من قاس إبليس.** فهو ناظر إلى قياس إبليس الذي ذكره القرآن الكريم: «﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ۝١٢﴾» **[الأعراف: 12].**

فهنا لا بدّ من أنْ ننظر لنرى أيّ نمط من القياس اعتمده ابليس، هل هو من باب تعميم ملاكات الأحكام وتنقيح المناط وتحديد العلّة، وتسريتها من الأصل إلى الفرع؟ أو من قبيل التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة؟

لا شكّ في أنّ استدلال إبليس كان من باب التفضيل العقليّ، فبما أنّك خلقتني من نار وخلقت آدم من طين، والنار أسمى من الطين، إذن فأمرك لي بالسجود له غير معقول! وأنا أرفضه.

بناءً على ذلك، فما قصده الإمام (ع) بالذمّ ليس جميع أشكال القياس وضروبه، إنّما هو نحو خاص من القياس الذي بموجبه يتم تحديد علّة للتفضيل، من دون أنْ تكون هي العلّة الحقيقية. وهذا المنهج قد أُقصي عن مفهوم القياس المتعارف، وهو غير وارد في تعريف القياس السائد في عصرنا الحاضر، ولا مكان له في بحث

ملاكات الأحكام وتعميمها من الأصل إلى الفرع. وعليه تبقى الروايات الرادعة عن القياس محصورة ضمن إطار محدّد، وبذلك لا تشمل أنماط القياس كافّة[1].

2 ـ رواية أبي شيبة الخراساني التي ينقل فيها عن الإمام الصادق قوله:

إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، وإنّ دين الله لا يُصاب بالمقاييس[2].

الرواية في ظاهرها شاملة لكافّة ضروب القياس، لكنّ حقيقة الأمر هي أنّ أصحاب المقاييس هم فئة خاصّة كانت تتعاطى القياس وفق منهج خاص بها.

بناءً على ذلك، فبما أنّ الرواية مقيّدة بسياق خارجي وبظرف زمني ومكاني محدد، فلا يمكنها أنْ تكون مطلقة بأي حال.

يضاف إلى ذلك، أن الرواية بصدد النهي عن نمط محدّد من القياس كان بالنسبة للبعض من متعاطيه حجّة، إذ كانوا يتوصّلون من خلاله إلى الأحكام ويحدّدون به موقفهم الشرعي، وهذا ما دعا الإمام (ع) ليصدر حكمه بحق هؤلاء، وينهاهم عن ذلك النمط من القياس الذي لا يورث علماً ولا يصيب الموضوعات التي يريد تحديدها. من هنا، كانت الرواية قاصرة عن بلوغ الإطلاق، فمقدّمات الحكمة وشرط صحّة التمسّك بالإطلاق غير تامين.

3 ـ الرواية الأخرى ما ورد عن الحسن بن راشد، **قال: قلت**

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: الوحيد البهبهاني، **الرسائل الأصوليّة**، رسالة القياس، ص 313.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 56، ح 7. ومثله ورد في ذات الباب، الرواية 14، وكذلك: ج 7، ص 26.

لأبي عبد الله: الحائض تقضي الصوم؟ قال: نعم. قلت: تقضي الصلاة؟ قال: لا. قلتُ: مِن أين جاء هذا؟ قال: أوّل من قاس إبليس[1].

وهذا الخبر مطلق بحسب الظاهر، والردع الوارد فيه شامل لكل أنواع القياس، لكن، تقدّم تأويل هذا الإطلاق وقلنا إنّ الخبر يشمل ضرباً محدداً من القياس. فالرواية ناظرة إلى القياس في الأحكام التأسيسية والتعبُّدِيّة، والتي من جملتها الصلاة والصوم. فلا سبيل لإحراز الملاك العقليّ في هذا النمط من الأحكام، كما لا يمكن تحديد علله وتعميمها إلى الموارد الأخرى. ينقل الصدوق في خصاله عن الإمام علي (ع) قوله: **ولا تقيسوا الدين؛ فإنّ من الدين ما لا يُقاس**[2].

وفي رواية أخرى قريبة من الرواية السابقة، لكنّها مع شيء من التفصيل، نقلها الكليني عن حسن بن راشد، قلت: والصائم يستنقع في الماء؟ قال (ع): نعم، قلت: فيبل ثوباً عل جسده؟ قال: لا، قلت: من أين جاء ذا؟ قال: من ذاك ـ يريد به القياس المنهي عنه ـ وغير ذلك من الأحكام العبادية، حيث يذمّ فيها القياس، كالمكروهات، حيث ورد في الرواية ذاتها، **قلت: الصائم يشم الريحان؟ قال: لا، لأنّه لذة ويكره له أن يتلذّذ**[3].

فهذه الروايات في مقام بيان حقيقة مفادها ضرورة تجنّب البحث عن علل الأحكام التعبُّدِيّة لتعميمها إلى الموارد الأخرى، لأنّ ذلك لا يخلو من الخطإ.

---

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 135، ح 1.

(2) الصدوق، **الخصال**، ص 614، وكذلك، **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 44، ح 20.

(3) **الكافي**، ج 4، ص 113، ح 5.

4 ـ ومن جملة الروايات الرادعة عن القياس قوله (ع): **إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ولا يصاب إلّا بالتسليم**[1].

هذه الرواية أيضاً غير دالّة على الإطلاق نظراً للقيود التي تضمّنتها كقوله: العقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة التي تشير إلى ضرب خاص من العقول والآراء والمقاييس.

وكما تقدّم في الروايات السابقة فإنّ المراد من العقول الناقصة، محاولات تقصّي العلل الواقعيّة للكشف عن الأحكام الشرعيّة، وليس المراد منها تنقيح مناطات الأحكام، وخصوصاً أنّه وصفها بالناقصة، وهذا القيد، قيدٌ احترازي يراد من خلاله تقسيم إلى القياس إلى صنفين: فاسد وغير فاسد. وبما أنّ الأوّل ـ أي القياس الفاسد ـ كان سائداً في ذلك العصر، فقد حاول الأئمّة (ع) التصدّي له بمثل هذه التعابير. وهناك عبارات مماثلة تضمّنتها بعض الأخبار، منها: **إنّ دين الله لا يصاب بالقياس**[2]، **أو إنّ دين الله لا يصاب [إلا] بالتسليم**[3]، **أو إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس**[4]، **أو كما نقل الصدوق: فإنّ من الدين ما لا يقاس**[5].

وهذه الروايات بالرغم من إطلاقها، إلّا أنّه ونظراً لما بينّاه،

---

(1) الصدوق، كمال الدين، قم، دار الحديث، ط 1، ج 1، ص 593، ج 8، وكذلك: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 303، ح 41.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 57، ح 5 **وبحار الأنوار**، ج 26، ص 33، ح 52.

(3) **بحار الأنوار**، ج 2، ص 303.

(4) **الكافي**، ج 1، ص 56، ح 7 **وبحار الأنوار**، ج 2، ص 315، ح 81.

(5) **وسائل الشيعة**، ج 27، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ص 44، ح 20.

وخصوصاً أنّ بعضها جاء متقطّعاً، فإنّه لا يمكن تعميمها على أنماط القياس كافّة.

ويجب الإلفات إلى أنّ الإمام (ع) عندما يقول: **دين الله**، نفهم من خلال الارتكاز أنّه يريد الأحكام التأسيسية للإسلام، التي لا يصحّ فيها التعليل[1]. إلّا في حال كانت العلّة منصوصة، وحينئذٍ يكون من قبيل منصوص العلّة أو مستنبط العلّة، وبالتالي يخرج عن دائرة العقول الناقصة والآراء الباطلة.

5 ـ إنّ أشهر رواية استدلّ بها على إبطال القياس، وخصوصاً في التراث الفقهيّ الشيعيّ، والتي تصنّف من القسم الأوّل بحسب ظاهرها، هي رواية **أبان بن تغلب**[2].

قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشر من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان! هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ المرأة تقابل الرجل

---

(1) والشاهد على قولنا هذا، ما ذكره الصدوق في تفسيره لهذه الروايات، حيث عبّر عن ذلك بـ «الفرائض السمعية». أُنظر: كمال الدين، ج 1، ص 215 و224 و239.

(2) وقد نقلت هذه الرواية في معظم الكتب الأربعة. أُنظر على سبيل المثال: الكافي، ج 7، ص 299 ـ 300 وكذلك ج 1، ص 57 وكذلك، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 119 وكذلك، **الاستبصار**، ج 4، ص 184 وكذلك **التهذيب**، ج 10، ص 184، ح 16.

إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحق الدين.

لكن هل هذه الرواية في مقام النهي عن المساواة بين الفرع وأصله، من خلال استنباط العلّة من حكم الأصل؟ وهل تريد أنْ تمنع من: التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علة واحدة؟ أم أنّها ناظرة إلى ذلك المفهوم الذي كان سائداً للقياس ـ الذي شهد تطوّرات مفهومية متعدّدة ـ وهو: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة عن طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة؟ فأبان كان قد سمع بالحكم، لكنّه رفض قبوله، إذ بدا لعقله أنّه غير صحيح، فهو جعل عقله مقياساً لصحة النصّ الشرعي، ولذلك وصفه بقوله: **جاء به شيطان.**

بناءً على ذلك، فالرواية ليست بصدد النهي عن القياس الذي نصّ على علّته، أو تم إحرازها من خلال تنقيح المناط أو غيره من السبل الكفيلة بإحراز العلّة الشرعيّة وتسريتها إلى الموارد الأخرى. وعليه فالرواية خارجة عن موضع بحثنا، فهي ناظرة إلى نمط محدّد من القياس، وليس إلى أنماطه كافّة[1].

6 ـ الرواية الأخرى التي تنهى ـ بحسب الظاهر ـ عن مطلق ضروب القياس، هي رواية **محمد بن الفضيل، قال: كنّا في دهليز يحيى بن خالد بمكّة وكان هناك أبو الحسن موسى بن جعفر وأبو يوسف، ـ من أبرز تلامذة أبي حنيفة ـ فقام إليه أبو يوسف وتربع**

---

(1) هذا إن لم نقل بمقالة الرجالي المعاصر آية الله الخوئي بكون رواية أبان ضعيفة السند، فلا يصح الاعتماد عليها. أنظر: مصباح الأصول، ج 2، ص 60، القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة، وأنظر أيضاً: **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 327.

بين يديه فقال: يا أبا الحسن جُعلت فداك، المحرم يظلل؟ قال: لا، قال: فيستظل بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخبا؟ قال: نعم، قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ، فقال له أبو الحسن: يا أبا يوسف! إنّ الدين ليس بالقياس، كقياسك وقياس أصحابك. إنّ الله عزّ وجلّ أمر في كتابه بالطلاق وأكّد فيه بشاهدين، ولم يرض بهما إلّا عدلين وأمرَ في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود. فأتيتم بشاهدين في ما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين في ما أكّد الله عزّ وجل و...[1]

وهذه الرواية لا تردع عن القياس بشكل مطلق، إذ إنّها ـ أولاً ـ تستهدف نمطاً محدّداً من القياس وهو صريح قوله (ع): **إنّ الدين ليس بالقياس كقياسك وقياس أصحابك.** فالمنهي عنه هو ليس كلّ أشكال القياس، وإنّما القياس في الأحكام التعبُّدِيّة الذي كان يمارسه أبو حنيفة وتلامذته في ذلك الحين. بل إنّ النهي شامل لغير ذلك من الأقيسة التي كانت متداولة من قبل فقهاء السنّة آنذاك[2].

وثانياً: في المثال الذي اشتملت عليه الرواية نجد أنّ حكم أبي يوسف جاء نتيجة لجعل عقله مقياساً لصحة النصوص، ولم يستند في حكمِهِ إلى العلل الشرعيّة من أجل تعميمها إلى الموارد الأخرى.

فعندما جرت السنّة على جواز الاستظلال بالجدار والمحمل والبيت والخبا، لم يكن هناك علّة واضحة يمكن اقتناصها وتعميمها

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 352 وكذلك، ح 1، مع اختلاف يسير.

(2) الحقيقة، هي أنّ التعاطي بالقياس في تلك الفترة لم يكن منضبطاً أو مقعّداً، فقد كان علم الأصول حديث الولادة حينذاك، ممّا جعله عرضة لانحرافات خطيرة جدّاً، وخصوصاً أنّ مصنّفيه لم يعتمدوا في تدوينه على النصّ التشريعيّ بشكل تام، الأمر الذي دفع أئمّة أهل البيت (ع) إلى مواجهة هذا الواقع والتحذير من المخاطر التي قد يفضي إليها.

إلى الموارد الأخرى. إنّما الحكم، حكمٌ تعبدي محض. وقد كان أبو يوسف يريد استظهار ملاك عقليّ من ذلك الحكم وتعميمه إلى غيره من الموارد.

ثالثاً: إنّ استخدام القياس للتوصّل إلى الحكم بجواز الاسظلال، هو اجتهاد في قبال النص. ففي رواية أخرى، ينقل محمد بن الفضيل ذات القصة السابقة، لكن بإضافة قوله (ع): **إنّا صنعنا كما صنع رسول الله**[1].

إذن، فقد كان اجتهاد أبي يوسف، اجتهاداً مقابل النص، ومعلوم أنّه لا يصحّ لأحد الاجتهاد مع وجود السنّة الصريحة؟!

ثم ذكر (ع) نماذجَ من تهافتات هذه المدرسة الفقهيّة بقوله: **إنّ الله عزّ وجلّ أمر في كتابه بالطلاق وأكّد فيه بشاهدين** (الطلاق: 2) **ولم يرض بهما إلّا عدلين**[2] **وأمرَ في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود. فأتيتم بشاهدين في ما أبطل الله وأبطلتم شاهدين في ما أكّد الله عزّ وجل وأجزتم طلاق المجنون والسكران.**

وعليه، فالموارد المتقدّمة تظهر نموذجاً من الاجتهاد في مقابل النص، وإذا كان كذلك، فهل يمكن عدّها دليلاً على الردع عن أنماط القياس كافّة، بدعوى أنّ تحريم الأئمّة (ع) لهذا القياس يدلّ على تحريمهم أشكال القياس الأخرى كافّة؟!

إذن، يتّضح من مجموع الروايات الست المتقدّمة، التي تدلّ بظاهرها على الردع عن ضروب القياس كافّة، أنّ هذا الظاهر قاصر عن إفادة الإطلاق، وذلك للأسباب التالية:

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 350، ح 1.

(2) حول تفاصيل دلالة هذه الآية أنظر: الأردبيلي، الملّا أحمد، **زبدة البيان**، ص 737.

1 ـ إنّ موارد الذم والردع تنحصر في دائرة «التماس العلل الواقعيّة» من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعيّة.

2 ـ إنّ الخطاب الذي تضمّنته الروايات كان موجّهاً إلى فئة خاصّة ومنصبّاً على ممارسات محدّدة للقياس. ولذلك تعد قاصرة عن بلوغ الإطلاق.

3 ـ لم يكن أيٌّ من نماذج القياس التي استعرضتها الروايات يمثّل المساواة بين الفرع وأصله من خلال استنباط العلّة من حكم الأصل، ولا التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علة واحدة. بالإضافة إلى أنّها كانت تجري في دائرة الأحكام التعبُّدِيّة.

4 ـ إنّ بعض تلك الروايات ميزت بين أنماط القياس، واستهدفت بردعها قياساً محدّداً.

روايات القسم الثاني

وهي الروايات التي تخلو من الردع عن مطلق أنماط القياس، بل تحدّد القياس المستهدف بالنهي والتحريم.

وهذه الروايات ـ كما أسلفنا ـ على نحوين: فمنها ما يستهدف القياس الذي يستخدم في الأحكام التعبُّدِيّة التأسيسية للشارع. ومنها ما يتعرّض للقياس الذي يستخدم في مقابل النص.

أمّا الطائفة الأولى من الروايات:

1 ـ عن عثمان بن عيسى، **قال: سألت أبا الحسين موسى بن جعفر عن القياس؟ فقال: ما لكم والقياس! إنّ الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرّم**[1].

(1) **الكافي**، ج 1، ص 57، ح 16.

فهذه الرواية تدخل ضمن نطاق الطائفة الأولى، لأنّها تتعرّض لمن يمارس القياس في الأحكام التعبُّدِيّة ويستقصي عللها، التي لا تفصح عنها السياقات التشريعيّة في الغالب، وبالتالي لا يمكن نيلها.

من هنا يقول (ع): **إنّ الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم.** ويتضح من ذلك أنّ القياس غير المذموم، هو ذلك الذي يعتمد على علة قد نُصّ عليها، أو ذلك الذي يجري في الأحكام غير التعبُّدِيّة.

2 ـ الرواية التي ينقلها الصدوق عن **أبي ليلى**[1] ـ من كبار فقهاء العامّة ـ قوله: دخلت أنا والنعمان على جعفر بن محمد فرحب بنا.. ثمّ قال (ع) ـ بعد حديث طويل ـ: ***يا نعمان إيّاك والقياس، فإنّ أبي حدّثني، عن آبائه، انّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله مع إبليس في النار، فإنّه أوّل من قاس حين قال: (خلقتني من نارٍ وخَلَقْتَهُ من طيْن)، فدع الرأي والقياس، وما قال قوم ليس له في دين الله برهان فإنّ دين الله لم يوضع بالآراء والمقاييس***[2].

وهذه الرواية أيضاً، تأتي في مقام النهي عن نمط خاص من القياس، وليس عمّا هو سائد في عصرنا الحاضر. ويمكن أنْ نلاحظ من خلال الرواية أموراً:

---

(1) ابن أبي ليلى من أكابر علماء السنّة، كان معاصراً لأبي حنيفة، وخالفه في بعض آرائه. ولأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (م 183 هـ) كتاب حول مواضع الخلاف بينهما، لكنّه فقد ولم يصلنا. إلّا أنّ بعض المصادر نقلت عنه كثيراً. أُنظر: الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 73.

(2) الصدوق، **علل الشرائع**، ص 88، ح 4، وكذلك: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 47، ح 26.

أ ـ إنّ الإمام (ع) يؤكّد على أنّ النهي عن القياس، إنّما هو نهي صدر عن رسول الله، وليس منه.

ب ـ قرن الإمام بين القياس بالرأي، وعمل الشيطان. فمع وجود الأمر الإلهي الصريح، لجأ الشيطان إلى القياس، مبرراً عصيانه وتخلّفه عن أمر ربّه، وقد أشكل على حكم الله بعقله ورأيه القاصر. ومن يقيس يجاري إبليس في فعله.

من هنا، يتضح أنّ المراد بالقياس هنا، هو نمط محدد منه، وهو المماثل لقياس إبليس.

ج ـ إنّ موضوع القياس ـ في الرواية ـ يرتكز على مخالفة الحكم مع العلم به. وليس المراد به استظهار الملاك من الحكم وتعميمه إلى الموارد الأخرى. وإلّا لكان قوله (ع) قد ابتلي بذات المشكلة، لأنّه قد قاس عمل الإنسان على عمل الشيطان المذموم، وهذا بحد ذاته ضرب من القياس. إذن، يتّضح أنّ القياس ليس محرّماً في الأصل. إنّما المحرّم هو القياس في مقابل النص، في مقابل الحكم الشرعي: **وما قال قوم ليس له في دين الله برهان.** فما لا برهان على ملاكه فهو قياس مذموم.

د ـ ذم استخدام العقل في المواضع التي لا يمكن له البت فيها. فتعميم حكم الأصل إلى الفرع، ليس من قبيل اقتناص الحكمة، التي لا يعلم صلتها بالحكم من عدمه. وإنّما يرتكز البحث حول ملاكات الأحكام التي يدور الحكم معها وجوداً وعدماً. وعليه، لا يمكن عدّ هذا الخبر دليلاً على ذم أنماط القياس كافّة.

3 ـ الطائفة الثالثة من روايات النهي، تنصب على ذلك النمط

من القياس الذي يعني التماس العلل الواقعيّة من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعيّة.

فمنها ما ورد عن أمير المؤمنين (ع) قوله: **لو كان الدين يؤخذ بالقياس، لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره**[1].

يشار إلى أنّ ما ورد في سنن أبي داوود هو التعبير بالرأي بدلاً عن القياس: **لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه.**

ومن الواضح أنّ موضوع النهي في هذا الخبر ليس القياس بمعنى: التماس العلل الواقعيّة في الأحكام التعبُّدِيّة. كما ليس نهياً مطلقاً، كما هو ظاهر بعض الروايات.

ومن الواضح أيضاً أنّ النهي هنا ينصب على نوع محدّد من القياس، وهو الذي يجري مع وجود النصّ الشرعي الصريح.

4 ـ الرواية الأخرى التي تحمل ذات الدلالة، هي رواية الحسن بن ميّاح عن أبيه، عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: **إنّ إبليس قاس نفسه بآدم فقال: (خلقتني من نار وخلقته من طين)، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالناس، كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار**[2].

وهذه الرواية تأتي بمثابة التفصيل لرواية أخرى استعرضناها في القسم الأول، وهي قوله (ع) مخاطباً أبي حنيفة: **بلغني أنّك تقيس؟ قال: نعم. قال: لا تقس، فإنّ أوّل من قاس إبليس**[3].

---

(1) أُنظر: **سنن أبي داوود**، كتاب الطهارة، ج 1، ص 90، ح 162.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 58، ح 18.

(3) المصدر نفسه، ح 20.

كما أنّها تفصيل لروايات عديدة أخرى متضمّنة النهي عن القياس المماثل لقياس إبليس.

لكن ما يميّز هذه الروايات، وغيرها، أنّها تحدّد نوع القياس المنهي عنه، ومدى خطورته على الدين.

فعندما صدر الأمر بالسجود لآدم، أبى إبليس واستكبر وأخذ يبرّر موقفه معترضاً على الأمر الصريح بالسجود، فتمسّك بالقياس ليثبت من خلاله أفضليّته على آدم وعدم صحّة سجود الفاضل للمفضول.

وهذا النمط من القياس خارج عن دائرة البحث، لأنه لا يدخل ضمن إطار الكشف عن ملاكات الأحكام وعللها من خلال النصّ الشرعي. لأنّ الحكم الذي يقضي بالسجود لآدم صريح وواضح، لكن مع ذلك نجد أن إبليس يعترض ويقيس.

من هنا، يتضح أنّ هذه الروايات التي تردع عن القياس، معلّلة ذلك بمماثلته لقياس إبليس ـ وهو قياس بحد ذاته ـ إنّما كانت تستهدف نمطاً من القياس، كان سائداً في عصر الأئمّة (ع)، ومغايراً لمفهوم التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علّة واحدة، مستفادة من الشارع نفسه.

ومن هنا، أمكن أنْ ندعي بكل صراحة ووضوح: أنّ القياس بمعنى التماس العلل الواقعيّة من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحّة النصوص الشرعيّة، ليس هو القياس الذي تتناوله الكتب والبحوث والدراسات الأصوليّة في عصرنا الحاضر.

أمّا الطائفة الثانية من الروايات:

فهي كما ذكرنا تشمل الروايات التي تحدّد بصراحة ـ كسابقتها ـ نمط القياس المنهي عنه، لكنّها تستهدف القياس (والاجتهاد) في مقابل النص، وليس القياس في الأحكام التعبُّدِيّة التأسيسية.

ولا شكّ في أنّ هذا الضرب من الاجتهاد والرأي والقياس ـ

أي في مقابل النصّ أو بحضور المعصوم ـ باطل ومذموم. لكن السؤال هو: ما علاقته بالقياس الذي نحن بصدده؟

قبل كلّ شيء لا بدّ من الإلفات إلى أن هذه الطائفة من الروايات ـ أي الطائفة الثانية ـ قد استخدمت مفهوم الاجتهاد والرأي والقياس بشكل مترادف، ممّا أدّى إلى إشراك الجميع بالذم. في حين أن الاجتهاد ممارسة ضروريّة ونافعة. وهكذا التفسير ومحاولة فهم النصّ وقراءته يعد أمراً مطلوباً وضرورياً أيضاً.

لكننا لو فرضنا أنّ شخصاً قد واجه نصّاً مبهماً وأراد أنْ يقرأه ويفهمه ويفسّره من دون دليل وخارج إطار الضوابط التفسيرية، فهنا لا شك في أنه يمارس ضرباً من التفسير بالرأي. وهكذا بالنسبة لمن أراد أنْ يفرض عقيدته وخلفيته الذهنية ويضع احتمالات أو يرجح حكماً على حكم آخر، مع وجود النصّ الصريح الواضح، فإنّه بلا شك، يمارس نمطاً من الاجتهاد المذموم.

وعليه، فالنهي والذم اللذين وجهتهما الروايات إلى الاجتهاد والرأي إنّما هما بهذا المعنى المذكور.

ولنستعرض هنا عدداً من هذه الروايات:

1 ـ الرواية التي سنستعرضها لم يعلم راويها، لأنّ شبيب بن أنس (أبي زهير بن شبيب بن أنس ـ خ) ينقلها عن بعض أصحاب الإمام الصادق، لكن ما يدفعنا لإيرادها هنا هو شهرتها وما تحتويه من مضامين بوضوح موقف أئمّة أهل البيت (ع) من القياس.

ومحل الشاهد من الرواية هو سؤال الإمام لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال، بما تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله. قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد

ادعيت علما، ويلك، ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وما هو إلّا عند الخاص من ذريّة نبينا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً.. إلى أن قال (ع): يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنّة، كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي، قال: يا أبا حنيفة! إنّ أوّل من قاس إبليس الملعون. قاس على ربنا تبارك وتعالى.. فقال: يا أبا حنيفة! أيّما أرجس؟ البول أو الجنابة؟ فقال: البول. فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول.. فقال: يا أبا حنيفة! أيّما أفضل الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟![1]

وهذه الرواية بما تشتمل عليه من تفصيل، تجلّي بكل وضوح موقف أئمّة أهل البيت (ع) من القياس ومن منهج أبي حنيفة في الاستنباط، وتعكس ما ألفتنا إليه في مطلع بحثنا حول القياس، وهو أنّ تصدّي الإمام الصادق (ع) للقياس إنّما كان يتمحور حول قياس أبي حنيفة وأتباعه، وليس حول القياس الذي يتم تداوله في عصرنا الحاضر، فالقياس الذي كان سائداً في بداية عصر تدوين علم الفقه والأصول، يختلف عمّا هو مشهور في يومنا هذا.

على كلّ حال، فالذي نستنتجه من الرواية، ما يلي:

أ - إنّ أبا حنيفة لم يكن يمتلك العناصر التي تؤهله للاجتهاد الصحيح، من معرفة كتاب الله حق معرفته، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ.

---

(1) **علل الشرائع**، ص 89، ح 5 وكذلك: **وسائل الشيعة**، ج 27، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ص 48، ح 27.

ب ـ كان أبو حنيفة يجد نفسه أعرف الناس بكتاب الله وسنّة نبيّه، مما جعله يشعر بالغنى عن مراجعة من سواه مِن الفقهاء والعلماء.

ج ـ لم يكن أبو حنيفة محيطاً بمكانة أئمّة أهل البيت العلميّة، ولذلك لم يجد سبباً في الرجوع إليهم.

د ـ كان أبو حنيفة يرى أن غياب النصّ يبرّر له ممارسة القياس وإعمال رأيه، من دون الرجوع إلى عمومات الكتاب والسنّة وخصوصيّات الأدلة وسياقاتها، فقد كان بصدد التماس العلل عن طريق العقل في الأحكام التعبُّدِيّة.

هـ ـ وفي الرواية أيضاً، نجد أن الإمام (ع) قد قرن ما بين قياس أبي حنيفة وقياس إبليس، وهذا يعكس لنا أي نمط من أنماط القياس كان يمارسه أبو حنيفة.

و ـ إنّ الأمثلة التي ساقها الإمام (ع) واحتجّ بها على أبي حنيفة، كحكم البول والمني والصلاة والصوم، تشير إلى أنّ قياس أبي حنيفة كان منصبّاً على الأحكام التعبُّدِيّة التي نصّ الشارع عليها. وهذا معناه أنّ من يريد الخوض في الأحكام التعبُّدِيّة ويحدّد العلّة من غير أن يستند إلى النصوص، ثمّ يقوم بتعميمها من الأصل إلى الفرع، فإنه يمارس نمطاً من أنماط القياس المذموم.

ز ـ كان مفهوما القياس والرأي في ذلك الوقت يصبّان في مجرى واحد ويُستخدمان بشكل مترادف، وكانوا الفقهاء يطلقون الرأي ويريدون به، الفهم الذاتي الذي لا يعتمد قاعدة أو ضابطة محدّدة، ولا يستند إلى النصّ التشريعيّ، ويحاول تعليل الأحكام في ما لا يصح له ذلك.

2 ـ الرواية الأخرى، منقولة عن محمد بن حكيم، قال: **قلت لأبي الحسن موسى (ع): جعلتُ فداك! فقّهنا الله بكم عن الناس، حتّى أنّ الجماعة منّا لتكونِ في المجلس ما يسأل رجل صاحبه تحضره المسألة ويحضره جوابها في ما منَّ الله علينا بكم، فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء، فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم، قال: ثم قال:.. أبا حنيفة كان يقول: قال عليّ، وقلت.**

قال محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت أن يرخص لي في القياس[1].

إنّ هذه الرواية على فرض صحّتها، واردة في مقام النهي عن الاجتهاد في مقابل النص، وذلك لقوله: ..**أبا حنيفة كان يقول: قال عليٌّ، وقلت.**

أي، إنّه كان يجتهد ويقيس مع علمه بالحكم المتمثّل في النصّ الصريح، الوارد عن عليّ (ع).

الأمر الآخر، أنّ محمد بن حكيم كان يريد أن يستجيز الإمام في ممارسة الاجتهاد والاستنباط على أساس المماثلة والتوفيق بين الحكمين: **أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم**، ليستغني عن سؤال الإمام في مثل تلك المواقف. ومن الواضح أنّ مثل هذا المنهج الذي يعتمد التمثيل والتوفيق في القياس، وليس التسوية بين الحكمين لعلة مشتركة بينهما، يعد منهجاً مرتبكاً لعدم تقعيده وانضباطه، كما أنّه غالباً ما يكون عرضة لتلاعب الأهواء والمصالح، والاخفاقات الكثيرة.

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 56، ح 9.

والدليل على أنّ هذه الفئة من الأخبار بصدد ذم نمط محدّد من الاجتهاد، وهو الاجتهاد في مقابل النص، الرواية المنقولة عن يونس بن عبد الرحمن، حيث يقول: **قلت لأبي الحسن الأوّل (ع): بما أوحّد الله؟ فقال: يا يونس لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر**[1].

فالرواية صريحة في أنّ «النظر بالرأي وترك أهل البيت (ع) وكتاب الله وقول النبي (ص)» هو ضرب من الرأي والاجتهاد في مقابل النص، وهو مذموم بطبيعة الحال.

إذن، لا يمكن التمترس بهذه الروايات لإثبات أنّ الرأي والاجتهاد والقياس بجميع أنماطه باطل ومذموم. إذ اتضح لنا أنّ الذي كان سائداً في ذلك الوقت هو نمط محدّد من القياس، وهو الذي كان مستهدفاً بالردع والنهي.

روايات القسم الثالث

إنّ أبرز ما يميّز هذه المجموعة من الأخبار، هو ليس فقط خلوّها من النهي عن التعاطي بالقياس، إنّما التأكيد والحث على التعاطي به من قبل النبي (ص) والأئمّة (ع)، وربّما أظهر بعضها مزاولة القياس من قبلهم، وهو ما يشير إلى أنّ القياس بحد ذاته ليس مرفوضاً، بل إن المرفوض هو اللجوء إليه في بعض الحالات التي لا تخضع للقواعد والضوابط الاستنباطية.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ هناك بعض أنماط القياس، كقياس

---

(1) المصدر نفسه، ح 10.

الأولوية، قد استخدمت في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: 78 ـ 79].

يقول الشيخ المظفر بصدد هذه الآية: فهذه الآية استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم.

لكن هذه الآية، باعتقاده، لا تدلّ على المساواة بين النظيرين، كنظيرين في أية جهة كانت.. ولو صحّ أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولويّة المقطوعة[1].

1 ـ من أشهر الأخبار التي نقلت عن طريق المدرستين، ما روي عن النبي (ص) حيث سألته الخثعمية عن قضاء الحج عن أبيها؟ فقال لها (ص): **أرأيت لو كان على أبيك دَيْن، فقضيتِهِ أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء**[2].

وقد احتجّ بهذا الحديث معظم فقهاء السنّة[3]، وعدّوه دليلاً على حجيّة القياس، وصحّة قياس الأصل على الفرع. في حين ذهب بعض أصوليّي الإمامية إلى القول: بأنّه لا معنى للقول ـ على تقدير صحّة الحديث ـ بأنّ الرسول (ص) أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرّع المتلقي للأحكام من الله تعالى بالوحي، فهو «إذن» من باب الأولوية[4].

---

(1) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 2، ص 192.

(2) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 342 ـ 343، ومالك، الموطأ، ج 1، ص 362، والآمدي، الأحكام، ج 3، ص 282.

(3) أُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 282، وكذلك، العمري، **القياس في التشريع الإسلامي**، ص 322، **والمستصفى**، ص 293.

(4) المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 194.

لكن ما لم يلتفتوا إليه هو استخدام القياس بحد ذاته. فصحيح أن النبي (ص) هو المشرّع المتلقي للأحكام والمبلّغ والحاكم، لكن هذا لا يبرّر له التعاطي بالقياس. فقد كان بالإمكان أن يبيّن الحكم ـ حكم قضاء الحج ـ من دون اللجوء إلى القياس. لكن قوله (ص): «**أرأيت لو كان على أبيك دَيْن، فقضيتهِ أكان ينفعه ذلك؟ فدين الله أحق بالقضاء**»، دليل على أنّ النبي (ص) كان يهدف إلى بيان الحكم ضمن سياق القياس.

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه، هو أن الذي تضمّنه الحديث السابق هو القياس، سواء كان من باب قياس الأولوية، أم قياس المساواة، ففي كلا الحالتين نجد أنّ فقهاء السنّة قد استدلّوا به على حجيّة القياس. وهذا الأمر يظهر لنا المنظور السنّي للقياس، وهو: **التسوية بين الفرع والأصل لعلة مشتركة**، وليس ما ذهب إليه فقهاء الإمامية من أنّ القياس الذي يعدّ حجّة لدى الفقه السني هو: **التماس العلل الواقعيّة**..

بناءً على ذلك، فحتى لو تمسّكنا بكون القياس الوارد في الحديث هو من باب الأولوية، فإنّ ذلك يعكس استثماراً للقياس من قبل الروايات، ضمن إطار التسوية بين الفرع والأصل، وتعميم حكم المعلوم إلى المجهول، وهو ليس من باب تطبيق العام على مصاديقه.

2 ـ الخبر الآخر مروي عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: **جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا يُنزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر لعلي (ع): ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال علي (ع): أتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من**

ماء، إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل[1].

قال البعض: هذا الحديث فيه دلالة على قياس الأولوية، فإن كان ذلك يستوجب الحد، فمن باب أولى يستوجب الغسل.

لكن الواقع هو أنّ الإمام استفاد من حكم الأصل وملاكه، الذي هو الجماع، الحد والرجم في حال الحرمة، والغسل وغيره من أحكام الجماع في صورة الحليّة. وعليه، فالرواية تشير إلى إمكانية الاستفادة من وحدة الملاك بين الأحكام، وتحديد الحكم عبر القياس المنضبط.

3 ـ الخبر الآخر، ما ورد عن **عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (ع) عن رجل رمى صيداً في الحل فمضى برميته حتّى دخل الحرم فمات، أعليه جزاؤه؟ قال: لا، ليس عليه جزاؤه، لأنّه رمى حيث رمى وهو له حلال.**

ثمّ، ومن أجل جلاء الصورة، حاول الإمام التمثيل له من خلال ضرب من القياس ـ طبعاً غير القياس المذموم الذي كان سائداً في عصره ـ فقال (ع): **إنّما مثل ذلك مثل رجل نصب شركاً في الحل إلى جانب الحرم فوقع فيه صيد فاضطرب الصيد حتّى دخل الحرم، فليس عليه جزاؤه لأنّه كان بعد ذلك شيء، فقلت: هذا القياس عند الناس، فقال: إنّما شبّهت لك شيئاً بشيء**[2].

فهنا نجد الإمام (ع) حريصاً على أن يتعاطى قياساً مختلفاً عمّا كان متداولاً في ذلك العصر، وبما أنّه قد أحرز ملاك كلا الحكمين، وهو عدم ارتكاب الفعل الحرام، في كلا الحالتين فإنّ المحذور قد

---

(1) الطوسي، **تهذيب الأصول**، ج 1، ص 125 (الطبعة الجديدة)، باب حكم الجنابة، ص 119، ح 314، (الطبعة القديمة).

(2) الكليني، **الكافي**، ج 4، كتاب الحج، باب صيد الحرم، ص 234، ح 12.

ارتفع. وهذا المنهج، من المناهج التي حثّ عليها أئمّة أهل البيت (ع)، وهو يقضي بالتسوية بين الحكمين من خلال تعميم علة أحدهما على الآخر، بشرط أنْ تكون العلّة قطعيّة ومنصوص عليها.

وهذا يشير إلى أنّ القياس بحدّ ذاته ليس مذموماً، بلْ المذموم هو ضرب خاص منه.

4 ـ هذه الرواية قريبة من الرواية الأولى، وقد نقلها ابن إدريس في السرائر، عن عبيد الله بن علي الحلبي قال: **سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يصيب المرأة فلا يُنزل، أعليه غسل؟ قال: كان علي (ع) يقول: إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل، قال: وكان علي (ع) يقول: كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه؟ وقال: يجب عليه المهر والغسل**[1].

وقريب منه قياسه (ع) لزوم الغسل بلزوم الصداق وانهدام الطلاق. وقد أفرد صاحب المستدرك باباً مستقلاً لذلك، يمكن من خلاله رصد التعاطي مع وحدة الملاك من قبل الأئمّة[2].

الشبهات التي قد ترد على هذه الأخبار

قد يقول البعض:

أولاً: إنّ هدف الأئمة (ع) من التعاطي بالقياس هو المجادلة وإقناع الطرف المقابل، ولذلك لا يصح التمسّك بهذه الأخبار لإثبات حجيّة القياس.

---

(1) ابن إدريس، **السرائر**، ج 2، ص 205، وكذلك، شبر، **الأصول العملية والقواعد الشرعيّة**، ص 35.

(2) أُنظر: النوري، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، ج 1، الباب 3 من أبواب الجنابة، ص 451.

ثانياً: إنّ السبب في النهي عن القياس هو عدم ثبوت الحجيّة له، أمّا لو تعاطى الإمام به في مورد محدّد، فسيخرج عن دائرة المنع ويتحوّل إلى بيان شرعي، تمّت صياغته بهذه الطريقة.

الجواب:

1 ـ لو سلّمنا بكون التعاطي بالقياس يأتي من باب المجادلة، فهذا الأمر أيضاً يشير إلى أنّ القياس بحدّ ذاته ليس ممنوعاً. إذ لا يمكن للإمام بأي حال من الأحوال أنْ يعتمد منهجاً خاطئاً يسيء إلى دوره الإرشادي، وقد ثبت استحالة الإغراء بالجهل.

2 ـ وعندما نجد الإمام يحدّد الملاك في مورد من الموارد، فما الذي يدعونا إلى الاعتقاد بأنّ ذلك يأتي من باب المجادلة والإقناع، وليس من باب وحدة الملاك؟!

3 ـ يضاف إلى ذلك أنّ التعاطي بهذا المنهج ـ أي القياس ـ يشير إلى أنّ التسوية بين الأصل والفرع لعلة مشتركة، أمرٌ جائز، يدخل ضمن إطار الأصل الذي ركّز عليه الأئمّة (ع) وهو: **علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**[1].

ولذلك أمكن القول: لا إشكال في التعاطي بالقياس في مثل هذه الموارد.

4 ـ نجد أنّ الإمام قد صرّح أحياناً، بعلّة الحكم ونص عليها، ففي مثل هذه الحالة يعبّر عنه بمنصوص العلّة، لكن في أحايين أخرى نجده (ع) قد أعرض عن بيان العلّة وأحال ذلك إلى المجتهد الذي عليه القيام باستنباطها، كما في الموارد السابقة، فهنا يعبّر عنه بمستنبط العلّة.

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 27، ص 62، تحقيق مؤسسة آل البيت.

بناءً على ذلك، فهذه الروايات تؤكّد عدم المنع من التسوية بين الأصل والفرع لعلّة مشتركة، وتعتبر أنّ هذا المنهج إذا تمّ وفق ضوابط وقواعد محدّدة فإنّه جائز ولا ضير فيه.

5 ـ ما ورد عن ابن مسكان عن الحلبي، **قال: سألت أبا عبد الله الصادق (ع) عن دم البراغيث يكون في الثوب، هل يمنعه ذلك من الصلاة؟ فقال: لا، وإن كثر. ولا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله**[1].

6 ـ وقريب من الرواية السابقة ما ورد عن محمد بن ريان قوله: **كتبت إلى الرجل ـ أي الإمام ـ هل يجري دم البق عليه مجرى دم البراغيث؟ وهل يجوز لأحدٍ أنْ يقيس بدم البق على البراغيث فيصلي فيه؟ وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع (ع): تجوز الصلاة**[2].

والذي لا بدّ من الالتفات إليه هنا هو هل يجوز تعميم الملاك الوارد في البق على البراغيث؟ نقول: إنّ الإمام قد عمل بذلك، وقام بالتسوية بين الفرع وأصله مستغلاً الملاك المشترك بينهما. طبعاً لا يقتصر الأمر على هذه الرواية فقط، إنّما هناك الكثير من الروايات التي تستخدم مفردة التشبيه، كما في قوله: **سئل عن الزيت والسمن وشبهه**[3] **الكلب وشبهه**[4] **في مثل هذا القضاء وشبهه**[5]. **إلى غير ذلك من الأخبار التي تشير إلى وحدة الملاك.**

---

(1) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 275، ح 753. تحقيق: علي اكبر غفاري، الطبعة الحديثة. والطبعة القديمة، ص 258.

(2) أُنظر: كرمي، محمد تقي، مجلة نقد ونظر، العدد 27، ص 288.

(3) **التهذيب**، ج 1، ص 285 (الطبعة القديمة).

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 36.

(5) **الاستبصار**، ج 3، ص 134.

روايات القسم الرابع

تتبنّى الروايات التي تندرج ضمن هذا القسم موقفاً إيجابياً إزاء القياس باعتباره آلية لتحديد مصداق الحكم، ومعياراً لاحتساب مقادير الموضوعات المختلفة.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ هذا الحجم التداولي الواسع للقياس لدى العرب، يشير إلى أنّ استخدامه لم يكن يشكّل حالة استثنائية طارئة في الثقافة العربية، إنّما كان أمراً اعتيادياً جداً.

إنّ جوهر الدين الإسلامي يستند إلى الوحي (النصّ المدوّن)، وقد أدّت طبيعة الثقافة العربية إلى أن يكون النصّ بمثابة المرجع بالنسبة لكافّة عمليات الاجتهاد والقياس، فكل نظريّة أو موضوع جديد أو ما يُدرج ضمن الحوادث الواقعة وله صلة باللغة والتداول، لا بدّ من إرجاعه إلى ذلك المرجع[1].

وكثيراً ما استُخدِم القياس في الأدب العربي كوسيلة لاكتشاف القواعد وضبطها، كما أنّ تداوله في الشعر العربي، كان أمراً طبيعيّاً ورائجاً.

بناءً على ذلك، فمن الطبيعي جدّاً أن نجد الإمام يعتمد منهجاً كهذا لتحديد أطر الأحكام ومقاديرها في مجال الديات والأرش وغيرها. وهناك جملة من الروايات تشير إلى ذلك:

1 ـ الرواية الأولى، عن **الحلبي**، عن **أبي عبد الله الصادق** قال: **إذا ضُرب الرجل على رأسه فثقل لسانه عرضت عليه حروف المعجم يقرأ، ثمّ قسّمت الدية على حروف المعجم، فما لم يفصح به الكلام كانت الديّة بالقياس من ذلك**[2].

---

(1) المظفر، **أصول الفقه**، ج 2، ص 194.

(2) **الكافي**، ج 7، كتاب الديات، ص 322، ح 5.

2 ـ الرواية الأخرى، عن الحسن بن كثير، عن أبيه، قال: **أصيبت عين رجل وهي قائمة، فأمر أمير المؤمنين (ع) فربطت عينه الصحيحة وأقام رجلاً بحذاه بيده بيضة يقول: هل تراها؟ قال: فجعل إذا قال: نعم تأخّر قليلاً حتّى إذا خفيت عليه علم ذلك المكان، قال وعُصِبت عينه المصابة وجعل الرجل يتباعد وهو ينظر بعينه الصحيحة حتّى إذا خفيت عليه، قيس ما بينهما فأعطي الأرش على ذلك**[1].

ومثله ما ورد في الحديث الثامن من الباب نفسه، وهو قوله: **ثمّ يقاس بذلك القياس من خلفه وعن يمينه وعن شماله... ويصنع بالعين الأخرى مثل ذلك ثمّ يقاس ذلك على ديّة العين** .

3 ـ الرواية الأخرى، على غرار سابقتيها من القياس بفارق وحيد، وهو شمولها جملة من الأعضاء، كالعين والأذن والرجل وغيرها[2].

ففي جميع الموارد السابقة نجدّ أنّ تحديد الديّة يتم بواسطة قياس العضو المصاب بالعضو الصحيح. وفي الواقع، إنّ الغرض من هذا النمط من القياس هو تحديد موضوع حكم الديّة، لكن من الواضح أنّ الإمام قد قام بقياس موضوع أحد الحكمين، الذي له ملاك محدّد، على موضوع الحكم الآخر[3].

إذن، يمكن من خلال الروايات المتقدّمة استخلاص الأمور التالية:

---

(1) المصدر نفسه، ص 323، ح 6.

(2) المصدر نفسه، ص 324، ح 9.

(3) لمزيد من التفاصيل، أُنظر: الكافي، ج 7، ص 363، ح 9، ص 356، ح 1، ص 284 وكذلك: الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 10، ص 306، 308، 346.

1 ـ لم يكن للقياس مفهوم اصطلاحي محدد، فتارةً كان يطلق ويراد به تحديد المقادير والمقارنة بين أمرين، وأخرى يطلق ويراد به التعليل واستقصاء الحكم، وثالثة يطلق ويراد منه التسوية بين الفرع وأصله، كما هو الحال بالنسبة للقياس الوارد في الأخبار المتقدّمة.

2 ـ لم يكن النهي عن القياس مطلقاً، ولم يكن التعاطي به مرفوضاً في جميع الحالات.

3 ـ يعد مفهوم القياس مفهوماً تاريخيّاً، بمعنى أنّه خضع لسياق تاريخي وبيئي وارتكازي محدد، ولذلك نجد أنّ هذا المصطلح في التراث الشيعيّ كان مقروناً بما يتعاطاه أبو حنيفة وأتباعه من القياس.

أهميّة القياس

إنّ أوّل ما يواجهنا ونحن بصدد الحديث عن أهميّة القياس، هو السؤال التالي: مع وجود هذا الحجم من السُبل والمناهج المتعدّدة للاستنباط، فما الحاجة التي تدعونا إلى استخدام القياس؟ أليس من الأجدر لمن يستقصي علل الأحكام وملاكاتها ليقوم بتعميمها من الأصول إلى الفروع، بالرجوع إلى الكتاب والسنّة وأخذ الحكم منها مباشرةً؟

للإجابة عن هذه الإشكالية، نقول: لا شك في أنّ أهمّ شيء بالنسبة للمجتهد هو التوصّل إلى الحكم الشرعي، لكنّ هذه الغاية قد لا تدرك بالرجوع إلى الكتاب والسنّة فقط، وذلك للأمور التالية:

1 ـ اكتناف النصّ التشريعيّ ـ من كتاب أو سنّة ـ بالغموض إلى درجة أنّه لا يسمح للفقيه باقتناص الحكم من ظاهره.

2 ـ إنّ البعد الزمني عن عصر التشريع وتعرّض كثير من الموضوعات للتغيير، تسبّبا في إيجاد حالة من الشك والترديد إزاء عدد من تلك الموضوعات.

3 ـ ظهور حوادث ومواقف مستحدَثة ومستجدّة، لم تتم تغطيتها من قبل النصّ التشريعيّ، الأمر الذي يحتم على الفقيه اللجوء إلى العمومات والإطلاقات والعلل التي تشتمل عليها النصوص، لسد ذلك الفراغ.

حجيّة القياس

بعد أن ثبت أنّ للقياس مفاهيم متعدّدة لم تكن جميعها مستهدفة بالنهي الوارد عن أئمّة أهل البيت (ع)، يتّضح أنّه ليس هناك دليل على عدم حجيّة القياس الذي يراد منه التسوية بين الأصل والفرع، لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هنا هو: ما هو دليل حجيّة مثل هذا القياس؟

1 ـ إنّ دليل القياس، دليل على حجيّة الظواهر، ذلك أنّنا لا يمكننا إحراز العلّة والملاك إلّا من خلال الاعتماد على النصّ القطعي والاستنباط منه، لذلك عدّ العمل بالقياس، إعمالاً للعقل في إطار النصّ وليس خارجه.

2 ـ إنّ مقتضى السيرة العقلائية والقواعد اللغوية هو صحة إلحاق الفرع بالأصل، في ما لو أحرزت علّة الأصل، ولم يصدر من الشارع ردع عنه.

3 ـ انطلاقاً من كون دائرة الكشف عن العلّة شاملة لكافّة موارد الاطمئنان بالعلّة، إضافةً للقطع بها، فهي إذن شاملة لأدلة حجية الخبر وكل ما يتمخض عنه من دلالة مطابقية وتضمنية والتزامية بيّنة.

وكما أنّ الظنون الناشئة عن الألفاظ حجة، فإنّ الظنون الناشئة من فهم المداليل التي تسهم في إدراك العلّة، حجة أيضاً.

طبعاً، هناك جملة من الأمور الأخرى المتعلّقة بحجيّة القياس سنرجئ الحديث عنها إلى «أدلّة المعارضين، والرد عليها».

نظرة في أدلّة المعارضين للقياس

إضافةً إلى تمسكهم بالروايات، استدلّ المعارضون بأدلّة أخرى، غير شرعيّة، لتدعيم موقفهم السلبي إزاء القياس.

ولا شك في أنّ روايات الذم، الواردة عن أئمّة أهل البيت (ع)، شكّلت مجمل أدلّة مدرسة الفقه الإمامي في الرد على مسلك القياس، وأمّا سواها من الأدلّة الأخرى فهي تأتي بالدرجة الثانية، وتصب في مجرى الأدلّة الروائيّة آنفة الذكر. وهذه الأدلّة على نحوين:

أ ـ ما ذُكر في ذيل الروايات الناهية عن القياس، والذي غلب فيه الطابع الكلامي، حيث تم التركيز على مبدإ الإمامة الذي تتميّز به المدرسة الشيعيّة، وهذا يعني أنّ مسألة القياس عندما طرحت في إطار أزمة غياب النص، جوبهت بالتيار الذي يرى أنّ الإمامة امتداد للنبوة وللسنّة النبوية، فمع وجود الإمامة يتلاشى دور الاجتهاد والقياس، كما أنّ الأحكام التي وردت في القرآن الكريم وأوكل بيانها إلى النبي (ص) (سورة النحل: 44) قد أحيلت مهمّة بيانها من بعد النبي إلى الأئمّة (ع)[1]، ولذلك فمع وجود الإمام، المسؤول عن تحديد الأحكام والمواقف الشرعيّة، لم تعد هناك حاجة للقياس.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول الأدلّة، ودور أئمة أهل البيت (ع)، أُنظر: مقالتنا في مجلة بينات، خريف 2003، العدد 27، ص 319.

لكن، لا يخفى أنّ هذه الإشكالية بدأت تظهر بمجرّد انتهاء عصر النصوص بالنسبة إلى الشيعة في بدء الغيبة الكبرى، وبقيت ترافق أصوليّي الإمامية. إذ إنه وبالرغم من قيام أئمة أهل البيت (ع) بتغطية كافّة المواقف والمسائل وحل كافّة المعضلات العلميّة، إلّا أنّ عدداً من تلك المسائل بقي غامضاً نتيجة إخفاق الفقهاء في فهم النصّ أو لحدوث وقائع جديدة لم تتم تغطيتها تشريعياً أو لاختفاء جملة من الروايات والأخبار، مما جعل التمسّك بعمومات الأدلّة وإطلاقاتها قاصراً عن تغطية جميع تلك المسائل، وبالتالي بات من الضروريّ اللجوء إلى مبدإ الاجتهاد والاستنباط واستظهار الملاكات وتعميم ما علم من الأحكام إلى ما جهل منها[1].

ب ـ النمط الآخر من الأدلة، يستهدف القياس بحد ذاته، من خلال إبراز نقاط ضعفه والسلبيات المترتبة عليه. لكننا قبل الخوض في تفاصيل هذه الادلة، نجد أنه من الضروريّ الإلفات إلى أن تظافر

---

(1) هناك من قال: عندما نجد أنّ هناك واقعة لم يرد فيها بيان من الشارع، فما الذي يدفعنا للبحث والتنقيب ومحاولة إيجاد مخرج لها من خلال تعميم حكم المعلوم إلى المجهول في واقعة قد سكت الشارع عنها؟ مع ما ورد عنهم: **اسكتوا عمّا سكت الله** (وسائل الشيعة، ج 18، ص 129)، فنصبح كبني إسرائيل، نختلق المشاكل للناس، ثم نجد ونجهد لمحاولة إيجاد حل لها.
لكن الحقيقة شيء آخر، فإنّ استخدام الاجتهاد والقياس، هو في الواقع ليس لأجل إيجاد حكم لواقعة ما، إنّما هو لاكتشاف واستظهار الحكم الشرعي، الوارد أصلاً، وبدورنا نحاول أن نفهم عبر الاجتهاد، هل الشارع أعرض عن البيان؟ أم أنّه بيّنه غير أنّ بيانه لم يصل إلينا؟ أو وصل ولكن بشكل غير تام؟ كما أن استظهار الملاك يساهم في التوفّر على فهم أفضل للنص الشرعي، ذلك أنّه قد يؤدّي أحياناً إلى تقليص دائرة الحكم، من خلال تحديد موضوعه.
حول هذا الدليل، أُنظر: كرمي، محمد تقي، مجلة نقد ونظر، العدد 27، ص 274.

الأخبار وطبيعة الفهم الحاصل منها، يعدان أمرين مشهودين في هذا النمط من الأدلّة. طبعاً ذلك لم يخل من بعض حالات الفوضى التي تسبّب بها تطرّف عدد من الفقهاء السنّة في منهجهم الاستدلالي.

ومهما يكن من أمر، فمن الضروريّ قبل الخوض في الأدلّة أنْ نضع الدوافع الذاتيّة والخلفيات والأطر الذهنية جانباً، ونبدأ بتحليلها واحداً واحداً، لنرى إلى أيّ حد يمكن أن يصمد مدّعاهم. وأيّ أنماط القياس يستهدف الدليل الرصين، إنْ وجد:

1 ـ إنّ التمسّك بالقياس يستلزم الإقرار بعدم كمال الدين. ذلك أنّ التعاطي بالقياس سببه فقدان النص، وفقدان النصّ سببه مناطق الفراغ التشريعيّة التي لم تتم تغطيتها من قبل الشارع. فمن يلجأ إلى القياس يقر ضمناً بنقصان الشريعة. وهذا القول تبنّاه **الشيخ النعماني** في كتاب ***الغيبة***[1].

ويردّه أنّ كمال الدين لا علاقة له بالاجتهاد وبالسبل الكفيلة بالكشف عن الحكم الشرعي.

بل على العكس، إنّ من ميزات الدين والمجتمع الديني ومن سمات كماله، هو قدرته على الاستمرار حياً متفاعلاً قادراً على استيعاب المستحدثات والمستجدّات من خلال توفيره إمكانية صياغة القوانين والأحكام الدينيّة. بل إنّ اعتماد الشريعة على إطلاقات الأدلّة وعموماتها دون مزيد من الخوض في الجزئيات، وإحالة ذلك إلى الاجتهاد وإلى الجهد المتواصل الذي ستبذله الأجيال القادمة، دليل على خلود الشريعة وتكاملها.

ذلك أنّه ليس بمقدور أي مشرّع تغطية الأحكام كافّة، واحداً

---

(1) النعماني، محمد بن إبراهيم، **كتاب الغيبة**، ص 48 ـ 51.

واحداً، في الحاضر والمستقبل، ثمّ يقول ـ على سبيل المثال ـ: إذا استحدثت في المستقبل مسألة تحت عنوان «البنك»، فعليكم أن تفعلوا كذا وكذا..

لكنّه في المقابل، يستطيع أنْ يضع ضوابط ومعايير وأصولاً وملاكات يمكن من خلالها التوصّل إلى الفروع والأحكام الجزئية[1].

2 ـ قالوا: إذا لم يُجِز القرآن لأنبياء الله ورسله القياس والاستنباط والاستخراج، كما جاء في قصة موسى والخضر، كان مَن هو دونهم من الناس أولى بالمنع. وقد تبنى هذا الرأي، **الشيخ الصدوق** في كتابه ***علل الشرايع***[2].

ويرد عليه: أنّ ما ورد في قصّة موسى والخضر يدخل ضمن إطار الحوادث الغيبيّة التي لا تنالها مدركات الناس، ولا تتلاءم مع عالم التشريع، كي يباح لشخص قتل طفلاً أو غلاماً صغيراً خشية من أنْ يرهق أبويه في الكبر، أو الإضرار بأموال الآخرين وممتلكاتهم حفظاً لها من خطر أكبر قد يهدّدها.

وهذا بحدّ ذاته ضربٌ من القياس، إذ إننا نجد فيه قياس الأمور التعبُّدِيّة على الأمور العقلائية.

ومعلوم أنّ الأحكام التعبُّدِيّة لا يجري فيها التماس العلل الواقعيّة من طريق العقل لجعلها مقياساً لصحّة أمر أو فساده.

فقد تقدّم أنّ المراد من القياس، هو التسوية بين الفرع وأصله لعلّة مشتركة، وعليه فهذا القول خارج عن محل بحثنا.

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، أُنظر: أيازي، محمد علي، **جامعيت قرآن**، ص 114 ـ 135.

(2) **علل الشرائع**، ج 2، ص 62 ـ 63.

3 ـ يعدّ القياس، وخلافاً للاعتقاد السائد، آلية للتعليل، وطريقاً للكشف عن الحكم الشرعي عند فقدان النص، بحيث إنه إذا وجد النصّ بطل العمل به. يقول **الشيخ المفيد** في كتابه أوائل المقالات مستدلاً على بطلان القياس: **إنّ الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوغان للمجتهد ولا للقائس، وإنّ في كلّ حادثة ترد فعليها نص**[1].

وقد استند في ذلك على أمرين:

الأول: رد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص.

الثاني: غياب النصّ ـ أي روايات الأئمة ـ أو رفضه من قبل جمهور المتكلمين وفقهاء العامة، وبالتالي تسبب الشعور بالفراغ التشريعيّ في لجوئهم إلى الاجتهاد، خلافاً للإمامية التي كانت تعتبر تلك المناطق ليست مناطق فراغ **لا نصّ فيها**، إنّما هي **مما فيه نص.**

والسؤال المطروح هنا: إذا لم يرد خبر من الإمام في واقعة ما، فما هو الحل؟ وهل يشمل برهان الشيخ المفيد مثل هذه الوقائع؟

لا شك في أنّنا بحاجة إلى القياس واستظهار الملاك، حتّى مع وجود النص، ذلك أنّ التعاطي مع النصّ يحتم علينا استظهار الملاك منه، ومحاولة قراءته وفهمه فهماً صحيحاً، فعلى سبيل المثال: نحن بحاجة إلى تحديد الملاك والعلّة في حرمة بيع الدم، بغية إلقاء الضوء على التجارة بالدماء التي نشاهدها اليوم والتي تدخل في إطار المسائل العلاجية، فهل يجري هنا ذات الملاك الذي كان سارياً في العهود السابقة؟

4 ـ قالوا: إنّ القياس ليس دليلاً قطعياً وإنّما ظني، واستدلّوا على ذلك بعدد من الآيات منها: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ

---

(1) مصنّفات الشيخ المفيد، ج 4، كتاب **أوائل المقالات**، ص 139.

عِلْمٌ﴾[1]، ﴿...وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[2]، ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[3]، ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝١٦٩﴾[4]، وتبنى هذا الرأي العديد من الفقهاء المتقدّمين، منهم **الشيخ المفيد** في *الفصول المختارة*، **والسيد المرتضى** في *الذريعة*، **والشيخ الطوسي**، في *العدّة*، **والشيخ الأنصاري** في *الرسائل*[5].

والملفت هنا أن جمهور الإخباريين قد تمسك هو الآخر بهذه الآيات لنفي الحجية عن كلّ ما هو قطعي، كخبر الواحد والسيرة العقلائية والدليل العقليّ، واستندوا في كثير من قواعدهم إلى هذه الآيات، والواقع، إنّ جميع ذلك يجري العمل به من قبل الفقهاء المعاصرين.

إذن، لا بدّ أنْ نبحث عن الإشكالية أين تقع؟ فإنْ قالوا: إنّ عدم ثبوت الحجية للقياس سببه ظنية هذا الدليل وعدم قطعيته، قلنا: إنّ خبر الواحد، وفقاً للسيد المرتضى، ظنّي أيضاً، لكنّه أصبح مقبولاً مع مرور الوقت، وقد جرى العمل به، إذن، لماذا لم ينسحب ذلك الواقع على القياس؟

على ما يبدو، إنّ المشكلة تكمن في طبيعة المعارضة للقياس، وهو ما يتجلّى من خلال الروايات التي تعرّضت بالذم له.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 36.

(2) سورة الأعراف: الآية 169.

(3) سورة يونس: الآية 39.

(4) سورة الأعراف: الآية 33.

(5) أُنظر بهذا الصدد: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 1، ص 207، ج 2، ص 672 ومصنّفات الشيخ المفيد، ج 2، ص 83 **والعدة**، ج9، ص 8، ج 2، ص 729 **ووسائل الشيعة**، ج 1، ص 7.

وهنا ملاحظات نجد من الضروريّ التنويه إليها:

1 ـ يراد بالقياس المبحوث هنا، وكما أشرنا إلى ذلك، التسوية بين الأصل والفرع لعلة مشتركة، وليس التماس العلل من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحّة النصوص. وعليه فإن كان الملاك مستفاداً من النصّ الشرعي، أي كان منصوصاً، فليس هناك ما يدعونا إلى التوقّف عن الأخذ به وتعميمه إلى الموارد الأخرى.

2 ـ إنّ إبطال القياس لا يتم من خلال ظواهر الكتاب التي تقتضي إبطال القول بغير علم، ذلك أنّه وكما قال السيد المرتضى: وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي إبطال القول بغير علم، لأنّ من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس، وإنّما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظن[1].

3 ـ هناك بعض أنماط القياس، كمنصوص العلّة وقياس الأولوية وتنقيح المناط القطعي التي تشكّل أدلّة قطعيّة، ولذلك تعد خارجة عن دائرة الآيات التي يفهم منها بطلان القياس. وهذا متفق عليه بين جمهور الأصوليّين، الذين سنشير إلى البعض منهم لاحقاً.

4 ـ إن بعض أنماط القياس المستنبطة العلّة، تعتمد بشكل أساس على مداليل الألفاظ على معانيها، وعلى قوانين اللغة وظواهر الكلام، وهي بالرغم من كونها غير قطعيّة إلّا أنّ السيرة العقلائية والقواعد اللغوية تقتضي صوابها. حالها في ذلك حال

---

(1) **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 222.

الظواهر، فكما أنّ الظواهر غير قطعيّة، بل ظنية، فكذلك دليل العرف، لا يفيد إلّا الظن.

ومن هذا القبيل: إحراز الملاك، وإلغاء الخصوصية، والتعليل، ومفهوم الموافقة وأمثال ذلك.

إذن، تعد هذه الأنماط أدلّة علميّة خارجة عن دائرة النهي الذي وردت به الآيات القرآنيّة.

5 ـ إنّ العمل بالقياس، بالمفهوم الذي نقصده، يعد عملاً عقليّاً وعقلائياً، نظراً لقاعدة الحسن والقبح العقليّين، وكون الأحكام الشرعيّة مبنية على المصالح والمفاسد القابلة للإدراك في نطاق الأحكام غير التعبُّدِيّة.

وهناك من قال: إنّ المطلوب من المكلّفين هو العلم بالتكليف من أجل امتثال الأحكام الشرعيّة وإحراز المصالح الواقعيّة. فإذا انتفت المرحلة الأولى، أي مرحلة العلم بالتكليف، فسيفوت المكلّف الغرض من التكليف. ذلك أن الطريق الظني قد يفضي إلى الخطإ والانحراف ويكون عرضة للأهواء، وهو خلاف المقصود. وبما أنّ هدف الشارع من التكليف هو إظهار العبودية والطاعة والانقياد، ونظراً لقصور الإنسان عن الإحاطة بكافّة أبواب العلم، بسبب ما يعتريه من النقص والجهل والظلمات المحيطة به وكونه عرضة للنسيان والزلل، لذلك سُمح له العمل بالظن، لكن، بطبيعة الحال، ليس كلّ ظن، وإنّما هو نمط محدّد، نُزّل منزلة العلم، وثبتت حجيّته منذ عهد رسول الله (ص) والأئمّة (ع).

ولا يخفى أنّه ومنذ بدء مرحلة الغيبة الكبرى أخذت دائرة المسائل المستحدَثة المظنونة وغير القطعيّة، بالاتساع، وهو واقع يتطلّب إثبات الحجيّة لهذه الظنون، على غرار ما ثبت من الحجيّة

لبعض أنماط الظن في ذلك الوقت. ومن هنا نقول: إنّ التكليف لا بدّ أن يبقى سارياً، ولا مناص إلا بالأخذ والتعاطي مع هذه الظنون.

طبعاً لا نريد بذلك: الأخذ بكافّة الظنون، لأنّ ذلك يؤدّي إلى الفوضى. وليس هناك ما يدلّ على اعتبار أنماط الظن كافّة. بل الدليل على عدم الاعتبار ثابت. لكننا من باب القدر المتيقّن، نتمسّك بما نُزّل منه منزلة العلم (كعمل العقلاء وسيرتهم).

تأسيساً على ذلك، فإنّ كلّ ظن قام دليل شرعي على اعتباره، هو حجّة، كما في موارد القياس المستند إلى النصّ صراحةً أو استنباطاً، سنداً أو دلالةً، منطوقاً أو مفهوماً قريباً أو بعيداً. وكما في الحكم المستفاد من مجمل الخطابات الشرعيّة، أو من مجمل أفعال الأئمة (ع)، فالحجيّة ثابتة له في جميع الأحوال. بل حتّى لو استفيد من رموز الخطابات ولحنها وظواهرها وبطونها، من قرآن أو سنّة، فهو حجّة أيضاً.

يقول **الشيخ كاشف الغطاء** بهذا الصدد:

إن تسنّى لأحد الاستفادة من هذه النصوص فهي حجّة له، لأنّ الظن الحاصل هو ظن ناشئ من الأدلّة الشرعيّة. وعليه فسائر الظنون الرجالية، والظنون الموضوعيّة، في علم الحساب والهندسة، والظنون الحاصلة من تراجيح الأخبار وتراجيح الألفاظ، والظن في فردية الموضوع في الموضوعات العرفية، تعد حجّة، كما كانت حجّة في عهد الأئمّة (ع)[1].

طبعاً هو يؤكّد على أنّ مستوى الفهم والوصول إلى حقائق كلام

(1) كاشف الغطاء، محمد رضا، **مصادر الحكم الشرعي والقانوني**، ج 2، ص 160 ـ 161، نقلاً عن: كاشف الغطاء، الشيخ حسن، **أنوار الفقاهة** (تعليقه على كتاب والده «كاشف الغطاء»).

الأئمة (ع) يختلف من فرد إلى آخر، لكنه مع ذلك هو حجّة على الرغم من أنّ فهم النصوص يتطلّب ملكة شمّ الفقاهة.

6 ـ الأمر الآخر، لو كان القياس، بالتعريف الذي ذكر له، مستنداً إلى النصّ صراحةً أو باستنباط المجتهد، فإنّ دليل حجيّته هو ذات الدليل الذي اعتبر حجيّة خبر الواحد والخبر المتواتر، لأنّه قياس مستند إلى الاعتبار الشرعي. يقول **البهادلي** بهذا الصدد: *إنّ حكم المجتهد في الفرع المشتمل على نفس العلّة قياس مستند إلى الاعتبار الشرعي، بنفس الدليل الذي اعتبر مصادره المشخّصة للعلّة*[1].

7 ـ الإشكال الآخر الذي أورد على القياس، هو أنّ التعاطي بالقياس والتعبد بالحكم الذي نتج عن التعدية من الأصل إلى الفرع، مرهون بعلمنا بكون حكم الفرع هو ذات الحكم الذي كان في الأصل، في حين أنّنا لا نعلم أنّ هذا الحكم هو ذاته الذي عُمّم من الأصل إلى الفرع، فمن المحتمل أنّه حكم مختص بالأصل وليس في الفرع. خلافاً للعلل العقليّة، التي يدور الحكم معها وجوداً وعدماً.

يقول **الشيخ المفيد** بهذا الصدد: *إنّ النبي (ص) نصّ على تحريم التفاضل في البر، فكان النصّ في ذلك أصلاً زعمتم أيها القائسون أنّ الحكم بتحريم التفاضل في الأرز مقيس عليه وأنّه الفرع له، وقد علمنا أنّه يجوز في العقل أن يُتعبّد القديم سبحانه وتعالى بإباحة التفاضل في البر وهو على جميع صفاته بدلاً من تعبده بحظره فيه، فلو كان الحكم بالحظر لعلّة في البر أو صفة هو عليها لاستحال ارتفاع الحظر إلّا بعد ارتفاع العلّة أو الوصف، وفي تقديرنا إنه متوفر*

(1) البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 144.

على جميع الصفات والمعاني التي يكون عليها مع الحظر عند الإباحة، وهذا دليل على بطلان القياس فيه[1].

ويردّه:

أولاً: إنّ التعميم من الأصل إلى الفرع لا يتم عبر الاحتمال، وإنّما وفقاً لقاعدة وحدة الملاك المستند إلى النصّ الشرعي. وهذا الأمر مطرّد في جميع الأحكام سوى الإمضائية منها، وهي ما جرت عليها سيرة العقلاء، ثمّ أمضيت من قبل الشارع، كما في الأحكام المعاملاتية، ففي هذه الصورة يعتمد في إحراز الملاك على سيرة العقلاء وفهمهم.

ثانياً: إنّ مجرّد احتمال عدم استحالة أنْ لا يثبت الشارع للفرع مثل حكم الأصل، دال على عدم المنع من التعميم. وهذه الاحتمالات قائمة في كلّ حكم إلا ما كان قطعياً. بخلاف المنصوص والمصرّح بعلّته، فهو يسمح للمجتهد بالتعميم دائماً.

ثالثاً: تمثّل علل الأحكام الشرعيّة في حقيقة الأمر سمات وعلامات غير موجبة، لكنّها دالة على الحكم ومنبئة عنه، وليست من قبيل العلل والمعلولات العقليّة التي يستحيل وجود العلّة مع عدم معلولها. من هنا تختلف العلل الشرعيّة عن العلل العقليّة.

وعليه فلا إشكال في أن يقوم الشارع بجعل هذه العلل سمات وعلامات على أحكامه، حتّى لو لم تصل مرحلة العلل العقليّة[2].

---

(1) مصنفات الشيخ المفيد، ج 2، ص 81 ـ 83، والفصول المختارة (الطبعة القديمة)، ص 50.

(2) يشار إلى أنّ الشيخ المفيد يرفض التمييز بين العلل العقليّة والشرعيّة، وبحسب عبارته: ليس بين الأمرين فصل، فإنّ السمة والعلامة إذا كانت دلت على حكم =

القياس في السيرورة الفكرية لفقهاء الإمامية

قد يكون منشأ بعض التوجّسات من العمل ببعض أنماط القياس، إجماع الفقهاء الشيعة على ترك العمل به.

فلقائل أن يقول: إذا كان بعض أنماط القياس مشروعاً وفقاً لما ذكرتم، فبماذا تفسّرون إعراض الإمامية عن الأخذ به؟ وهل ذلك إلّا نقض للإجماع الذي عليه فقهاء الإمامية؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتطلّب الإلفات إلى بعض الأمور:

1 ـ هل اتفاق الإمامية أو ـ في أحسن الحالات ـ إجماعهم المُدّعى، إجماع مدركي أم مستقل؟ فإنْ كان الإجماع على بطلان القياس مستند إلى روايات أهل البيت (ع)، فلا بدّ أنْ نحدّد أولاً أي شيء وأي نمط من أنماط القياس استهدفته الروايات بالنهي؟ هل هو القياس الذي تصوّره البعض بأنّه التسوية بين الأصل والفرع لعلة مشتركة؟ ولا شكّ في أنّ النهي لا يستهدف هذا المعنى، إذ إن الروايات كما أسلفنا عينت مفهوماً محدّداً للقياس غير هذا المفهوم الذي ذكرناه. من هنا، فإنْ كان إجماع الإمامية، إجماعٌ مدركي، لا بدّ من فحص دلالة الروايات على النهي وتحليلها، وبذلك لن يكون الإجماع مدعاةً للقلق، وأمّا إن لم يكن مدركياً، فلا بدّ من إحراز القدر المتيقّن للإجماع المدّعى.

= من الأحكام فمحال وجودها وهي لا تدل، لأنّ الدليل لا يصح أن يخرج عن حقيقته، فيكون تارةً دليلاً وتارةً ليس بدليل، وإذا كنتم تزعمون أن العلامة هي صفة من صفات المحكوم عليه بالحكم الذي ورد به النصّ، فقد جرت مجرى العلّة في استحالة وجودها مع عدم مدلولها كما يستحيل وجود العلّة مع عدم معلولها، وليس بين الأمرين فصل. أنظر، مصنفات الشيخ المفيد، ج 2، ص 81 ـ 83

2 ـ هل كان مراد سائر فقهاء الإمامية من القياس مفهوماً واحداً مشتركاً على مدى التاريخ الأصوليّ؟ وهل كان القياس المذموم متفقاً عليه بين فقهاء الإمامية وفقهاء المدرسة السنية؟ أم أنّ هناك اختلافاً بين المدرستين في تحديد القياس مفهوماً ومصداقاً؟ فإنْ لم يكن مثل ذلك الاتفاق، فكيف يمكن تصحيح دعوى الإجماع على بطلانه، ذلك أنّ أكثر ما يمكن لهذا الاتفاق ـ على فرض وجوده ـ أن يثبته، هو اتفاق على رفض بعض أنماط القياس المتداول في المدرسة السنيّة، وتبقى النسبة هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

3 ـ إنّ مثل هذا الإجماع لم يثبت أصلاً، والسبب يعود إلى اختلاف مفهوم القياس وطروء التغيير عليه منذ عصر الأئمّة (ع)، وحتى يومنا هذا، فإنْ لم يتسم مفهومه بالثبات، فأي مفهوم من المفاهيم المتعدّدة سيكون هو المستهدف بالإجماع؟! بل نحن نلاحظ أن العكس هو الصحيح، حيث نجد أنّ عدداً من الفقهاء قد عمل بالقياس، وهذا الأمر يظهر بطلان الإجماع على العمل به أو النهي عنه، ذلك أنّه بالرغم من كون المراد بالإجماع، هو إجماع المتقدّمين ـ وهو أمر لم يحصل طبعاً ـ فإنّ ما يقلق البعض هو العمل خلافاً لسيرة المتقدّمين والمتأخّرين. والواقع هو أننا نجد المسألة ليست بهذه البساطة، وأنّ للقياس مفاهيم متعدّدة، وأنّ المفهوم المتداول في علم الأصول، ليس فقط غير منهي عنه، إنّما هو مفهوم إيجابي أقرّه الكثيرون من الفقهاء. أمّا المنهي عنه فهو تعليل الحكم بالحكمة المجرّدة عن الضابط، وهي الخفية المضطربة، حيث جوّز ذلك الأقلّون[1]. ويضاف إليه، استخدام القياس في دائرة

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: الغزالي، **المستصفى**، ص 302، الآمدي، علي بن أحمد، **الإحكام**، ج 3، ص...، وكذلك: الزحيلي، **أصول الفقه**، ج 1، ص 620.

الأحكام الشرعيّة التي يحظر على العقل التحرّك فيها، كالأحكام التعبُّدِيّة.

4 ـ إن كان القياس منصوصاً أو مستنبطاً، فدليل حجيته هو ظواهر الكتاب والسنّة، ولا يمكن عدّ هذا الأمر هدراً للقواعد الاستنباطية، ذلك أن الاستنباط يعتمد تارةً على الظواهر، وتارةً على العلل والملاكات، وهو في كلا الحالتين معتمد على النصّ وخاضع لقوانين فهم النصوص المقرّرة.

ومهما يكن من أمر، فنحن نجد أنه من الضروريّ في هذه المرحلة التعرّض لموقف فقهاء الإمامية من القياس واستعراض آرائهم حوله، وإلقاء الضوء على من أثبته منهم، بغية كبح الهواجس والتوجّسات التي تحول دون التعاطي بالقياس.

الفضل بن شاذان النيشابوري (م ح 260 هـ)

وهو من أوائل أصحاب الأئمة الذين تبنوا موقفاً إيجابياً من القياس بعد التحوّل الذي طرأ عليه[1]. ويشار إلى أنّه وعلى الرغم من سيادة الموقف الرافض للقياس بين الإمامية آنذاك، إلّا أنّ ابن شاذان استطاع أن يميّز بين المذموم منه والممدوح في روايات أئمة أهل البيت (ع). وقد أورد ذلك في كتابه الموسوم بالإيضاح[2].

---

(1) النجاشي، **الرجال**، ص 402.

(2) الإيضاح، ص 54، نقلاً عن: باكتجي، أحمد، «الاجتهاد»، (دائرة المعارف بزرك اسلامي) الموسوعة الإسلامية الكبرى، ج 6، ص 603. يشار إلى أنّ البعض قد تردّد في صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن شاذان. أنظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج 4، 52.

وأشار **الشيخ الصدوق** (م *381* هـ) في كتابه من لا يحضره الفقيه إلى نماذج منها[1].

ويستفاد من كلمات السيد المرتضى قوله بحجيّة القياس المستنبط[2].

طبعاً، لا يخفى أنّ للفضل بن شاذان ـ وكما تقدّم في مطلع الكتاب ـ مصنّفاً باسم العلل[3]، وهو بالرغم من اختفائه إلا أنّ ما نقل عنه من الآراء والفتاوى يظهر موقف ابن شاذان وتبنيه للتعليل وتعميم الملاكات، وهذا دليل على أنّه تميّز برؤية مختلفة عمّا كان عليه قرناؤه من الفقهاء.

ابن جنيد الإسكافي (م 377 هـ)

هو أبو علي محمد بن أحمد الكاتب المشهور بابن الجنيد أحد أبرز فقهاء الإمامية المتقدّمين. له كتاب في القياس يكشف فيه ما وقع من الالتباس بين فقهاء الإماميّة حول موضوع القياس، وأسماه: كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة من أمر القياس. وله كتاب آخر تحت عنوان: إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد[4].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 197.

(2) الحلي، **مختلف الشيعة**، ج 5، ص 179، باكتجي، أحمد، «الاجتهاد»، (دائرة المعارف بزرك اسلامي) الموسوعة الإسلامية الكبرى، ج 6، ص 603 وج 4، ص 52.

(3) الطهراني، آغا برزگ، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 15، ص 315.

(4) **رجال النجاشي**، ص 387، وانظر أيضاً: التستري، **قاموس الرجال**، ج 11، ص 94.

وبالرغم من اختفاء هذه المصنّفات إلا أنّ عناوينها تشير بوضوح إلى موقف ابن الجنيد من القياس، وخصوصاً أنّه صنّف ذلك للدفاع عن ابن شاذان واجتهاداته.

وانتقده الشيخان: المفيد في المسائل الصاغية[1]، والطوسي في الفهرست، حيث قال الأخير: **كان جيّد التصنيف حسنه إلّا أنّه كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها**[2]. **كما انتقده الشيخ المفيد ضمن كتاب أطلق عليه: النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي**[3].

الشريف الرضي (م 406 هـ)

كان للشريف الرضي ـ وبحسب أحد المعاصرين ـ موقف قريب من ابن الجنيد وقد سايره في مفهوم الرأي والقياس[4].

وقد غلب على توجّهه الطابع العقلاني والبرهاني، وهو ما يظهر بوضوح من خلال مصنّفاته: المجازات النبوية ومتشابه القرآن وحقائق التأويل، وقد عمد في كثير من المواضع إلى تحليل الآيات والرويات وفق منهج عقلاني.

وكنموذج على ذلك بالإمكان مراجعة تفسيره للآية الكريمة: ﴿...وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾، حيث ذكر هناك، أنّ اختلافهما ـ أي الذكر

(1) مصنفات الشيخ المفيد، ج 3، ص 56 ـ 64.

(2) الطوسي، **الفهرست**، تحقيق الطباطبائي، سيد عزيز، ص 392، العنوان 602.

(3) النجاشي، **الرجال**، ص 402.

(4) باكتجي، أحمد، **الآراء الفقهيّة والأصوليّة للشريف الرضي**، طهران، 1406 هـ، ص 9، نقلاً عن: الباكتجي، أحمد، «الاجتهاد»، (دائرة المعارف بزرك إسلامي) الموسوعة الإسلامية الكبرى، ج 6، ص 603 وج 4، ص 52.

والانثى ـ في باب الأحكام الجارية عليهما، لا في الصفات التي بها تمييز أحدهما من الآخر[1].

الشيخ المفيد (413 هـ)

من جملة من تعرّض لموضوع القياس من زاوية كلامية، وناظر فيه العديد من الفقهاء والمتكلّمين، **الشيخ المفيد**. فقد أشار في كتابه العيون والمحاسن، الذي أوجز بعض فصوله السيد المرتضى، إلى بعض مناظراته في القياس[2].

وبالرغم من أنّ **المفيد** اعتبر أنّ حقيقة القياس هي **حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه**، وبالتالي تبنى مفهوماً مختلفاً له، إلّا أنّ منهجه الاستدلالي ـ وبغض النظر عن الأخبار والروايات المبطلة للقياس ـ تمحور حول نقد الإفادة من الحكمة، وليس الملاك الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، ولذلك نجده لم يفصل بين العلل الشرعيّة والعلل العقليّة من حيث دوران الحكم مدارها[3]، ولذلك فإنّهم عندما يذكرون السمة والعلامة فالمراد بها: العلل العقليّة، وعليه لا بدّ من التمييز بين الأحكام الاعتبارية وبين الأحكام الحقيقية التكوينية. فإذا كان الحكم اعتبارياً كانت علامته وسمته اعتبارية أيضاً. كما إذا نص الشارع على علّة ما، فلا شك في أنّ تأثيرها لن يكون كتأثير الأحكام التكوينية. وعليه فالشارع هو المسؤول عن جعل الحكم يدور مدار علته اعتباراً. فعلى

---

(1) الشريف الرضي، تقديم وشرح محمد رضا آل كاشف الغطاء، **حقائق التأويل**، ج 5، ص 85.

(2) مصنّفات الشيخ المفيد، ج 2، ص 81 ـ 93، **الفصول المختارة من العيون**.

(3) المصدر نفسه، ص 82.

سبيل المثال: ليس هناك علاقة تكوينية بين فعل الزنا وبين الحد، لكن الشارع أوجد علة بين الأمرين.

الأمر الآخر الذي يدلّ على أن الشيخ المفيد قد استهدف في ردّه على القياس، القياس بمفهومه الباطل، أي التماس العلل الواقعيّة من طريق العقل.. هو قوله: **إنْ كانت هذه السمات سمعية طارئة على الحوادث وليست من صفاتها اللازمة لها وإنّما هي معانٍ متجدّدة، فيجب أن يكون الطريق إليها السمع خاصّة دون العقل والاستنباط**[1].

والحال أنّ القياس المنظور، إنّما يعتمد على العلل المنصوصة، أي هو قياس منصوص، وأمّا إن كان مستنبطاً فهو لا يتجاوز الضوابط التي تعتمد على النص، وعليه فالملاك والعلّة ليسا محض عقليين. طبعاً هذا لا ينفي مساهمة العقل «الجزئية» في الكشف عن العلّة، على غرار مساهمته في أنماط الاجتهاد الأخرى، كقواعد: البراءة وقبح العقاب بلا بيان والإجزاء وعدم اللغوية، وغير ذلك من عشرات البراهين والقواعد العقليّة الكفيلة بالكشف عن الحكم الشرعي.

يتضح إذن، أنّ الشيخ لا يريد أن ينفي القياس عن الأنماط الأخرى، كقياس الأولوية، أو تنقيح المناط، أو تجريد العلّة عن طريق المناسبة بين الحكم والموضوع، وما يدل على ذلك قوله في تعريف القياس: **حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه**، فلو فرضنا أنّ العلّة المذكورة لم يُنص عليها وإنّما أُحرزت من النصّ عن طريق اجتهاد المجتهد، فالنتيجة واحدة وهي حصول القياس.

---

(1) المصدر نفسه، ص 83.

ولا بدّ من حمل رأيه على ذلك، إذ إنه في غير هذه الصورة يلزم التعارض بين تصوّره للقياس وبين التعريف الذي ذكره له.

كما أنّ الشيخ قد أشار إلى هذا المعنى في ذيل مناظرته، بقوله: **فإن كنتم تذهبون في القياس إلى ما ذكرناه فالخلاف بيننا وبينكم في الإسم دون المعنى.**

السيد المرتضى علم الهدى (م 436 هـ)

في خضم الجدل الواسع الذي كانت تشهده مدينة بغداد سنحت للسيد المرتضى فرصة ذهبية، عبر تولّيه مهمّة التدريس، لبحث المذاهب الكلامية والفقهيّة والأصوليّة التي كان السجال محتدماً حولها.

وقد مكّنت هذه الفرصة **علم الهدى** من التعرّض للفكر الإمامي في كتبه المختلفة وخصوصاً في كتابه المعروف الذريعة إلى أصول الشريعة.

وقد استخدم فيه أسلوباً مبتكراً في الطرح والحوار. يقول في مطلع بحثه حول القياس والاجتهاد: إعلم أنّ الواجب على من نفى شيئاً أو أثبته أن يبتدئ بذكر حقيقته.

ثمّ يقدّم تعريفاً مختلفاً للقياس، فيقول: والقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس.

ولذلك يتحدث عن «الشبه» بين حكم المقيس والمقيس عليه وليس عن «العلّة المشتركة» بينهما[1].

---

(1) علم الهدى، السيد المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح أبي القاسم كرجي، ج 2، ص 193.

وبحسب السيد المرتضى فإنّ حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإنّما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلّة. بالرغم من أنّه سيكون مرغماً بعد ذلك على ذكر أوجه الاختلاف بينها على غرار ما ذكره، للتمييز بين الاجتهاد والرأي والقياس[1].

ويلفت السيد المرتضى إلى أنّ المحصلين من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلّة المستخرجة هيهنا تابعة للظن، وإنّما يجعلها معلومة من اعتقد أن على العلل الشرعيّة أدلّة توصل إلى العلم كالعقليّات، وهذا القول واضح البطلان، فإن كانت العلّة تثبت علّة بالظن، فقد علمنا أنّ الظن لا بدّ له من أمارة، إلّا إن كان مبتدأ لا حكم له. فجميع ما يغلب في الظنون متى تأملته، وجدته مستنداً إلى ما لا يصح دخوله في الشرعيات[2].

ويُشار إلى أنّ للسيد المرتضى مناظرة حول بطلان العمل بالقياس أوردها في جوابه على المسائل الموصليّات، وذلك بصدد بحثه عن كيفية التوصل إلى الأحكام الشرعيّة، واعتبر أن بطلان العمل بالقياس هو كبطلان العمل بخبر الواحد، وقد كتب بهذا الصدد: والمذهب الصحيح هو غير ما ذهب إليه البعض من استحالة العبادة بالقياس في الأحكام من طريق العقول، لأنّ العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد[3]. وهذا كاشف عن مدى

---

(1) المصدر نفسه، ص 194 ـ 196.

(2) المصدر نفسه، ص 206 ـ 207.

(3) علم الهدى، السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 202. ويفهم من كلام السيد المرتضى أنّ العقل لا يمنع من العمل بهذين الأمرين ـ أي القياس وخبر الواحد ـ كما أنّه لا يُلزم بذلك.

استفحال شبهة الخلط بين القياس وخبر الواحد على صعيد بطلان العمل بهما.

أمّا حول ظنية دليل القياس، فقد سبق وذكرنا أنّ هذه الظنون قد نُزّلت منزلة العلم نظراً لاستنادها إلى النص.

وبما أنّ الحجيّة ثابتة لخبر الواحد ـ خلافاً لمذهب المرتضى ـ فإنّ استنباط الملاك والعلّة إذا كانت مستندة إلى النصوص، حجة أيضاً.

وبطبيعة الحال فإنّ محور اعتماد الفقهاء هو هذا النمط من الظنون، أو على الأكثر، الظنون المطابقة للسيرة العقلائية أو التي لم يشملها ردع الشارع، أو الظنون القريبة من الاطمئنان مثل أغلب اجتهادات المجتهدين في مجال صحة الأخبار والرواة وسقمهما.

والملفت هنا قوله بصدد الإجابة عن أدلّة القياس المنصوص، كتساوي الحكم في الدين وجريان بعض الفرائض المعنوية كالصلاة والصوم مجرى الدين: **على أنّه ـ صلى الله عليه وآله ـ بتنبيهه قد أغنى عن القياس**[1]. وكأنّه غفل عن أنّ «تنبيهه (ص)» هو بحدّ ذاته ضرب من ضروب القياس المنصوص.

وهو يرى أنّ القياس لا يعبّر دائماً عن العلل التي يدلّ عليها النص، صراحةً أو استنباطاً. ولذلك يرد على طريقة الظاهريين بقوله: **فأمّا من نفى القياس من جهة أن الحكيم تعالى لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين رتبة، وأنّ النصوص أبلغ في البيان.**

فالرد عليه أنْ يقال: في كلامك هذا اعتراف بأنّ القياس يوصل

---

(1) **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 314.

به إلى معرفة الأحكام، لأنّه لا يجوز أن يقول هذا أخفض رتبة إلّا والتبيين يقع به، وإذا ثبت ذلك، فما الذي يمنع من العبادة به، وإن كان دون غيره رتبة في البيان[1].

الشيخ الطوسي (م 460 هـ)

في كتابه العدّة، يحاول الشيخ الطوسي الاستمرار بمنهج أستاذه السيد المرتضى في التعاطي مع القياس، فيخوض فيه ممتدحاً ومثنياً على كلمات أستاذه[2]؛ لكنّه لا يميّز بين القياس العقليّ والشرعي، فيقول بصدد القياس العقليّ: **و«الإثبات» الذي ذكرناه ـ في حد القياس، أي إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس ـ لأمر يرجع إلى عرف الشرع، عبارة عن العلم وما جرى مجراه من الاعتقاد، ثم الخبر تابع لذلك، وهو في أصل اللغة عبارة عن «الإيجاب»، ثم يعبر عن الاعتقاد، والظن، والخبر، لكن بعرف الشرع يجب أن يقصر على ما قلناه.**

وبصدد الرد لا بدّ من أن نقول للشيخ: إنّ حديثك هذا يظهر إقراراً بالقياس المنصوص، فإذا تسنّى استنباط العلّة من النصوص ضمن قواعد وضوابط محدّدة ـ أي يكون القياس مستنبطاً ـ وأردنا بالعلّة الملاك، وليس الحكمة، فما السبب الذي يمنع من التمسك به؟

والملفت هنا أنّ الشيخ قد يتمسك بكلام استاذه في هذا الموضع فيقول: **والذي نذهب إليه، وهو الذي اختاره المرتضى (ره) في إبطال القياس: أنّ القياس محظور استعماله في الشريعة، لأنّ**

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 217 ـ 218.

(2) الطوسي، **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 647.

العبادة لم تأت به، وهو مما لو كان جائزاً في العقل مفتقراً في صحّة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر.

ثم يقول: **وذكر المرتضى (ره) أنّ لهذه الطريقة بعض القوّة**[1].

المحقق الحلي (م 676 هـ)

وهو صاحب كتاب شرائع الإسلام، وقد تطرّق لبحث العلّة والملاك والقياس، من غير أن يبدي توجساً أو قلقاً من الموضوع، وذلك نظراً للتطوّر الذي طرأ على مفهوم القياس طيلة القرنين الثاني والثالث.

وهو يرى أنّ القياس في الوضع: **هو المماثلة، وفي الاصطلاح: عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لتساويهما في علة الحكم.**

ولذلك يعتقد أنه **لا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً وإن كانت العلّة مظنونة أو كانت معلومة، لكن [إذا كان] لزوم الحكم لها ـ خارجاً عن موضع الوفاق ـ مظنوناً، كانت النتيجة ظنيّة**[2].

بناءً على ذلك فالمحقق يرى أن العلّة إن كانت معلومة، ولزوم الحكم لها كان معلوماً من حيث هي، فهي حجّة، لكنها إنْ كانت غير منصوصة بأن كانت النتيجة ظنيّة، فكونها دليلاً في الشرعيات، فيه خلاف.

---

(1) الذريعة، ج 2، ص 683.

(2) المحقق الحلي، **معارج الأصول**، تحقيق محمد حسين الرضوي، ص 182 ـ 187.

ومن هذا السياق يظهر أن المحقق لم يكن لديه توجّس من القياس كالتوجّس الذي كان لدى من سبقه، فهو يسحب هذا المبدأ ليطال دائرة الفتوى وفقاً للأدلة الشرعيّة وانطلاقاً من تساوي العلّة في الحكمين.

والملفت أنّه عندما يصل إلى ملاكات الأحكام، يقسمها إلى قسمين: الأولى تدور مسائلها مدار العلّة، والثانية تدور مدار الملاك. وهو يعبّر عن الملاكات بالمنصوص العلّة، ويقول: النصّ على علّة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً، يوجب ثبوت الحكم إنْ ثبتت العلّة، كقوله: الزنا يوجب الحد، والسرقة توجب القطع.

ومن هذا الكلام يُفهم أنّ شبهة المحقق في باب القياس غير المنصوص كانت مردّدة بين استظهار العلل واستظهار الحكمة.

وبهذا يتضح السبب الذي دفع المحقق إلى الرد على آراء الشيخ المفيد حول القياس، وتحديداً في ما يتّصل بمعارضته الخصم ودعوى الامتناع العقليّ في القياس.

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه، هو عودة المحقق للخوض في موضوع القياس، فبعد أن نجده يتحدّث في المسألة الرابعة عن تنقيح المناط، ينتقل للحديث عن القياس مرّة أخرى في المسألة السابعة، حيث يتناول مسألة جواز التعبد بالقياس عقلاً، محاولاً إشباعها بحثاً ونقاشاً، لينتهي إلى إبداء قلقه إزاء إهدار الموقف الشرعي من قبل المانعين من العمل بالقياس، وهو ما يشير إلى عدم مخالفته للقياس بشكل مطلق.

المحقق الكركي العاملي (م 940 هـ)

هو علي بن الحسين الكركي العاملي المعروف بالمحقق الكركي. وكغيره من العلماء حاول التطرّق إلى موضوع القياس. فضمن حديثه عن الطرق الموصلة إلى الأحكام الشرعيّة يقسّم الأدلّة العقليّة إلى عدّة أقسام: فمنها أدلّة المنطوق، ثم تتبعها دلالة مفهوم الموافقة. وقد عدّ من جملة الأدلّة العقليّة: تعدية حكم الأصل إلى الفرع، وتعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت، ووصفه بقوله: وقد وقع فيه الخلاف، فمتقدّمو أصحابنا لا يعملون بشيء منه[1]، والمتأخّرون عملوا بما نصّ على علة حكم الأصل: إمّا بنص، أو إيماء[2].

ويؤكّد على أنّ العامل به - أي بالقياس - يحتاج إلى معرفة هذا النوع من القياس، ومعرفة الخلاص عن المبطلات للعلّة فيه، والتخلّص من الأسئلة الواردة عليه.

ثم يشير إلى أنّ دليلنا على العمل بهذه الأدلّة: ما روي صحيحاً عن الصادق (ع): (علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا) وهو دليل على وجوب الاجتهاد أيضاً.

المحقق الأردبيلي (م 993 هـ)

يمثّل الملا أحمد الأردبيلي نقطة تحوّل تفصل بين تيارين ثقافيين مختلفين، ذلك أنّ البحث الأصوليّ والفقهيّ شهد في مرحلة من مراحله جدلاً مكثفاً حول مواضيع وقضايا تتضمّن ردّاً على المدرسة

---

(1) إشارة إلى السيد المرتضى، الذي أبطل العمل حتى بالقياس المنصوص.

(2) المحقق الكركي، **طريق استنباط الأحكام**، تحقيق عبد الهادي الفضلي، ص 8.

السنيّة، فعلى مدى القرنين الرابع والخامس، أي العصر الذهبي لعلم الكلام، كانت الجلسات والحلقات تعقد ويتخلّلها سجال عنيف وجدل واسع ونزاع شديد. والشاهد على ذلك تصنيف كتب الأمالي والمجالس والردود العنيفة التي أدلى بها كلّ من الشيخ المفيد والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي.

أمّا المرحلة الأخرى، وهي مرحلة العهد الصفوي، فقد شهدت تبلوراً في مواقف المدرستين، واستمرار الإمامية في تدوين الحديث على غرار ما حصل في العهد الأول على يد المحدثين الثلاثة، والثبات والإصرار على المواقف والآراء، والتصدّي للعقل والتعبد بالظاهر والتطرّف في كثير من المواقف.

ومن إفرازات هذه الحقبة التصدّي للقياس ولأي ممارسة أو توظيف عقليّ في عمليّة الاستنباط، والتعرّض بشدّة لعلم الأصول والاجتهاد.

وقد بدأت هذه الحركة بشكل متواضع؛ لكنّها لم تلبث أنْ أخذت بالتوسّع لتطال كلاً من القياس المنصوص وتعدية الملاكات والعلل، وهو الأمر الذي يمكن رصده في المصنّفات الفقهيّة والأصوليّة التي دوّنت في ذلك الوقت. فعلى سبيل المثال: يمكن رصد هذه الحركة من خلال كتاب مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي[1]. بالرغم من كلّ ما يتميّز به هذا الكتاب من الاستقلال في الفكر والرؤية والتطوّر الفقهيّ الملحوظ.

بعد ذلك انتقلت ريادة المرحلة إلى الإخباريين الذين زادوا من

(1) أنظر على سبيل المثال: مؤتمر المقدس الأردبيلي، الأعمال الكاملة، البحوث الرجالية والكلامية والأصوليّة، ج 5، ص 490.

حدّة هذا التيار عبر كتاب الفوائد المدنية للملا أمين الاسترابادي (م 1036 هـ).

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّه من الخطإ بمكان التسوية بين المقدّس الأردبيلي ـ مع ماله من المكانة الكبيرة والمرموقة ـ وبين الملا أمين الاسترابادي، بل لا وجه للمقارنة بين الاثنين، لكن الذي دفعنا لذكر أحدهما عقب الآخر، هو دراستنا لسيرورة المواقف الاجتهادية وما نجم عنها، ورصد تأثير التيارات السياسية والكلامية في عصر الديالمة والصفوية باعتبارها تيارات مساهمة في تكوين وبلورة الفكر الإمامي.

لكن المؤسف حقاً هو الخلط بين المواقف المهمّة والخطيرة لأهل البيت (ع) وبين المسائل الهامشية.

ولا يخفى أنّ المقدس الأردبيلي قد تحدّث في كتابه المزبور عن تعدية الحكم بواسطة دليل المناط في بحثه حول مناطات الأحكام[1]، لكنّ موقفه من القياس في ذلك الوقت وخلفياته الفكرية والثقافية تبقى بحاجة لبحث مستقل.

الوحيد البهبهاني (م 1206 هـ)

يعد المولى **محمد باقر بن محمد اكمل المعروف بالوحيد البهبهاني** أوّل شخصية وقفت بوجه التيار الإخباري وتصدّت له بعد مائة عام على انطلاقه. فضمن دفاعه عن علم الأصول وأهميّة

---

(1) كما في بحث النذر في الصلاة .**مجمع الفائدة**، ج 3، ص 4، والعزيمة في السفر (ج 2، ص 346)، والقصد في الأضحية (ج 7، ص 37)، وكتاب الحدود (ج 14، ص 151 و153).

الاجتهاد، حاول البهبهاني التطرّق إلى القياس وإلقاء الضوء عليه، كما اعتبر «ظنّ المجتهد» في بعض المواضع. فعلى سبيل المثال، يقول في باب تنقيح المناط: هو مثل القياس، إلّا أن العلّة المستنبطة فيه يقينية، بناءً على القاعدة المسلمة عند الشيعة، من كون الحسن والقبح عقليّين، وعدم جواز تخلف المعلول عن العلّة التامّة، والتنقيح لا يحصل إلّا بدليل يقيني شرعي[1].

وفي الفائدة الحادية عشرة يتحدّث عن تنقيح المناط وحجيّة القياس المنصوص العلّة، وينوّه إلى أنّ الموضوعات في غير العبادات مرجعها إلى مثل العرف واللغة، فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي أصلاً، ولا مخالفته مطلقاً[2].

والذي يبدو ممّا تقدّم أنّ البهبهاني لا يميّز بين تنقيح المناط الشرعي والعقليّ، لكنّ توجّسه من ذكر القياس حمله على القول: وهو مثل القياس. وهو يرى أنّ حجيّة ذلك منشأها:

1 ـ الحسن والقبح العقليان.

2 ـ عدم جواز تخلف المعلول عن العلّة التامّة.

3 ـ التنقيح ـ أي تنقيح المناط ـ وهو لا يحصل إلّا بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الاجماع والعقل. ولذلك يقول: ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم (تنقيح المناط) غالباً لأنّ الحجّة في الحقيقة في تنقيح المناط بعنوان اليقين[3].

---

(1) البهبهاني، **الفوائد الحائرية**، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ص 145 ـ 147.

(3) المصدر نفسه، ص 147.

وفي موضع آخر، يشير البهبهاني إلى أنّ تحصيل العلم في هذه الأمور بالنسبة للمجتهد يعد أمراً عسيراً للغاية، وبحسب تعبيره فإنّ المجتهد لا بدّ أن يعلم أن فتواه حق، حتّى لا يدخل النار وعدم الفرق بين المقامين ـ التعدي عن النصوص جزماً وعدم التعدي جزماً ومخالفة النصوص جزماً وعدم المخالفة جزماً ـ أعظم خطراً على المجتهد، وخصوصاً في ما يتّصل بالنهي الوارد في أحاديث أئمة أهل البيت (ع) الذي يشمل العمل بالقياس[1] الذي لا شك في حرمته. ثم يقول: لكن، كيف يمكن تجاوز التعدي؟ عندئذٍ يشير إلى عدد من الأمثلة على حصول التعدي بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، مثل قول النبي (صلى الله عليه وآله) للأعرابي حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ كفر[2] وقوله (ص) لمن سأله: صليت مع النجاسة؟ أعد صلاتك. فيظهر أن مدار الاستدلال الفقهيّ هو معرفة هذا الطريق، ليتضح أين يصح القياس وأين يكون سقيماً[3].

وفي موضع آخر، وبصدد حديثه عن فهم روايات النهي عن القياس يكتب البهبهاني: غير خفي على من تتبع تلك الأخبار وتأمل فيها، أن مرادهم من القياس هو الأمر الذي أحدثه القائل (أحدثته العامة) بحجيته، يعني إلحاق فرع بأصل جامع، على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه

---

(1) مراده من القياس هنا، ما ورد في الروايات منهياً عنه، وليس التسوية بين العلّة والمعلول.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 72، ح 309 والحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 10، ص 46، ص 12793.

(3) البهبهاني، الوحيد، **الرسائل الأصوليّة**، رسالة الاجتهاد والأخبار، ص 22.

أهل العرف، وكل من يعرف اللغة، ولم يكن من المحدثات ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط[1].

ومن الجدير قوله: إنّ البهبهاني قد تصدّى لمواضيع أعرض عنها غيره من الفقهاء، كونها ذات صلة بالقياس، فيما اعتبرها هو: ممّا لا إشكال فيه. فعلى سبيل المثال يورد البهبهاني بحثاً للفقهاء حول ما يوجب التعدّي، فيقول: ومما يوجب التعدّي: اتحاد طريق المسألتين، مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها، بسبب تحريم المعتدة بالعدّة الرجعية بالزنى بها.

وكما هو واضح فإنّ هذا الحكم يمثل ضرباً من القياس، لكن البهبهاني يسعى لإخراجه عن دائرة القياس بقوله: الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً[2]، وأنّ المنشأ هو الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذلك النصّ وملاحظته[3]..

المثال الآخر، تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية، وهو ما يعتبره ممّا يوجب التعدية أيضاً. من هنا يقول في كتابه الفوائد الجديدة: مما يوجب التعدية أيضاً عموم المشابهة، كما في التشبيهات والاستعارات في مقام يظهر فيه أن المشابهة هي المشابهة في الحكم الشرعي، وأنّ الغرض تفهيم الراوي ذلك، هذا إذا كان مجمع وجه الشبه على حد سواء في الظهور، وانصراف الذهن، أو القدر الذي

(1) المصدر نفسه، ص 313.

(2) أنظر بهذا الصدد: المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 292، الشهيد الثاني، **المسالك**، ج 7، ص 342، النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 449.

(3) البهبهاني، الوحيد، **الفوائد الحائرية**، ص 149.

يكون كذلك، مثل: (الطواف بالبيت صلاة) و(الفقاع خمر)[1].

كما يحاول البهبهاني في الفائدة التاسعة والعشرين التعرّض لموضوع «التعدي عن مورد النصّ في الفقه» الذي يعد قياساً، كما هو واضح، لكنّه لا يعتبره كذلك[2].

وله أيضاً رسالة في عدم توقيفية موضوعات الأحكام الإمضائية، حاول من خلالها إثبات كون الموضوعات الفقهيّة ليست حقائق شرعيّة ليتم التعبد بها[3].

على أية حال، فقد أفرد الوحيد في رسائله الأصوليّة، رسالة حول القياس؛ بحث فيها أنماطه، وميّز فيها بين الصحيح منه والسقيم. يقول بهذا الصدد: **فإن كان بالاطلاع عليه ـ أي على الحكم الشرعي ـ يفهم ويتبادر حكم جزئي آخر فهماً عرفياً وتبادراً متعارفاً، فيكون ذلك الحكم (أي الحكم الجزئي الآخر) من جملة مفاهيم ألفاظ الشرع ومدلولاته، فيكون حجّة؛ لما دلّ على حجيّته**

---

(1) **الفوائد الجديدة**، ص 453.

(2) **الفوائد الحائرية**، ص 290.

(3) من الجدير قوله أنّ المساعي التي قام بها البهبهاني كانت جريئة وشجاعة إلى حد بعيد، وذلك نظراً لهيمنة التيار الإخباري في وقته، حيث كان الطالب الديني «الأخباري»، في مدينة كربلاء خاصة، يجاهر بتطرفه ويغالي، فلا يحمل مؤلفات الأصوليّين إلّا بمنديل خشية أن تتنجس يده من ملامسة حتى جلدها الجاف (المصدر نفسه، ص 16). من هنا حاول البهبهاني تدوين رسائل متعدّدة لرد التهم، كرسالة إبطال القياس التي جعلها تتمّة لحاشيته على ذخيرة السبزواري، أبرز فيها موقفه من المخالفين، وحاشية على ديباجة المفاتيح، تتضمّن مقالات في الأمور المضاهية للقياس وليست منه (المصدر نفسه، 22). وهذا يظهر مدى تفشي النزعة الأخبارية في العصر الصفوي وما بعده، وحجم الجهود التي بذلها الوحيد البهبهاني آنذاك.

سائر مفاهيم ألفاظ الشرع ويُعبّر عن ذلك بالمفهوم الموافق والمفهوم المخالف.. والتعبير عن المفهوم الموافق معللاً بالقياس بالطريق الأولى لعلة لا مشاحة فيه[1].

لكن، إن لم يحصل مثل هذا الاطلاع وهذا التبادر، فلا دليل عندنا على حجيته، بل الدليل قائم على عدمها. ثم يضيف: وبالرغم من كون مقتضى الدليل حاصل، إلّا أنّ هذا الاقتضاء ليس مانعاً من الجواز، لكفاية الأدلّة السابقة.

ولذلك، فإنّ ما دلّ على المنع من القياس هو إجماع الشيعة وأنّ الحكم الشرعي لا يثبت بمجرد الظن، وما دلّ على المنع من العمل بالظن غير متحقق في ما نحن فيه جزماً، على أنّ أرباب فن الأصول متفقون على أنّ القائلين بالقياس والمنكرين له متفقون على عدم المنع من العمل بالمفهوم الموافق[2].

تلامذة الوحيد البهبهاني

إنّ مواقف البهبهاني من القياس، التي اتسمت بالصراحة والحذر في الوقت نفسه، تركت بصماتها على الجيل اللاحق وخصوصاً على تلامذته، كالسيد محمد مهدي بحر العلوم

---

(1) الوحيد البهبهاني، **الرسائل الأصولية**، ص 311 ـ 313.

(2) طبعاً نحن ندعي أنّ الإجماع دليل لبي، ونكتفي بالقدر المتيقن، وحينئذٍ فالإجماع مدركي، ومدرك قياسكم هذا هو صورة خاصة منه، ولذلك يكتب: لا بدّ من التأمل في أدلة المنع. فإنّها لا تحرّم كل نحو من أنحاء القياس. ومراده هنا: إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف وكل من يعرف اللغة ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والاجتهاد والاستنباط.

(م 1212 هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (م 1227 هـ) والميرزا أبو القاسم القمي (م 1231 هـ) والسيد علي الطباطبائي (م 1231) صاحب الرياض. فقد كتب كلّ واحد من هؤلاء حول أهميّة توظيف العقل في المسائل الفقهيّة وعدم المنع عن بعض أنماط القياس. فعلى سبيل المثال: كتب الشيخ كاشف الغطاء (1227 هـ) ضمن حديثه عن روح الحكم وحقيقته: قد علم بالبداهة أنّ المدار في طاعة العبيد لمواليهم، وساير المأمورين لأميرهم على العلم بمرادهم، إمّا تصريحاً أو من تتبع أقوالهم (أو أفعالهم) أو ما يقوم مقامه من مظنّة عهدوا إليهم في اتباعها والعمل بها، فلو تعلق حكم بشيء وعلمت أولوية آخر من داخل أو خارج، أو ظننت من داخل، فيكون من المفاهيم اللفظية أو عُلمت مساواته أو ظنت من داخل، كذلك كان مثبتاً لحكمه، فالأولوية بقسميها وتنقيح المناط ومنصوص العلّة لا ينبغي التأمّل في اعتبارها[1]، وكذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم، بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلّة فإن ذلك من جملة المنصوص، فإنّ للعقل على نحو الحسن ذوقاً ولمساً وسمعاً وشماً ونطقاً من حيث لا يصل إلى الحواس، فاعتبار المناطيق والمفاهيم والتعريضات والتلويحات والرموز والإشارات والتنبيهات ونحوها، مع عدم ضعف الظن من مقولة واحدة، إذ ليس مدار الحجيّة إلّا على التفاهم المعتبر عرفاً[2].

ويطرح البحث ذاته بصدد حديثه عن مفهوم الأولوية فيقول: مفهوم الأولوية وجعله من المنطوق بعيد، فمتى علق حكماً على

---

(1) كاشف الغطاء، محمد رضا، **مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني**، ج 2، ص 159.

(2) كاشف الغطاء، جعفر، **كشف الغطاء**، ص 29.

شيء وظهرت أولوية غيره ظهوراً تامّاً فهم من اللفظ وما لم يظهر فيه، يحكم له بالحكم مع حصول القطع، بل مطلق الظن القوي على الأقوى وليس من المفهوم، كالمستفاد من تنقيح المناط[1].

ومثل هذا يذكره بصدد حديثه عن مفهوم العلّة، كالمستفاد من الأدوات أو ما يظهر من بعض الصفات[2].

وهذه النزعة في التعاطي مع القياس وسبل إحراز الملاك، كمفهوم الأولوية وما يفهم من مجموع النصّ ومن روح الأحكام، تمثل منهجاً مختلفاً عمّا سبقه، ورؤية عقلانية واجتهادية؛ قل نظيرها في السابق.

السيد عبد الله شبر (م 1242 هـ)

بالرغم مما عرف عنه من انتمائه إلى التيار الأخباري، وموقفه المناهض للقياس، إلّا أنّ حركة البهبهاني وتلامذته لم تكن خالية من التأثير على الموقف المتشدد للسيد عبد الله شبر، فقد كتب بصدد مفهوم الأولوية أو قياس الأولوية: فهو حجّة عند القطع. ولا يأبى من إطلاق عنوان القياس عليه.

والملفت هنا، اعتماد السيد شبّر على المنهج الروائي في معالجته هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال: ينقل خبراً **عن سائلٍ سأل أبا عبد الله عن الرجل يصيب المرأة فلا ينـزل أعليه غسل؟ قال: كان علي (ع) يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل، قال: وكان علي يقول: كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه، وقال: يجب عليه المهر والغسل.**

---

(1) المصدر نفسه، ص 31.

(2) المصدر نفسه.

وبهذا يقيس حكماً على آخر[1].

أمّا الدليل الآخر الذي يسوقه السيد شبّر بهذا الصدد فهو مجموعة من الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2] و﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[3] و﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾[4] ويعلّق عليها بقوله: والآيات الثلاثة دالة على الأولوية القطعيّة.

والجدير بالذكر هنا، إصراره على ضرورة الاعتماد على منطوق اللفظ في القياس، وليس على مفهوم اللفظ[5].

موقف التيار الأصوليّ الشيعيّ المعاصر من القياس

بالرغم من الإهمال والتهميش الذي شهدته بعض الموضوعات الأصوليّة، كعلم المقاصد والملاكات والقياس طيلة القرنين المنصرمين، إلّا أنّ أحداً لا يمكنه أنْ ينكر التحوّل الذي طرأ على مواقف الأصوليّين الشيعة، سواءً على الصعيد النظري أم التطبيقي في العقود القليلة المتأخّرة، حيث شهدت هذه الموضوعات إقبالاً من قبل فقهاء وأصوليّي الإمامية، إلى درجة أنّ البعض حاول إعادة النظر في القياس بعدما طمرته المواقف المتشدّدة طيلة القرون الماضية،

(1) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 125 (الطبعة الجديدة) وص 119 (الطبعة القديمة)، ح 314.

(2) سورة الإسراء: الآية 23.

(3) سورة آل عمران: الآية 75.

(4) سورة الزلزلة: الآية 87.

(5) شبر، السيد عبد الله، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعيّة**.

ومن أبرز من تناول هذا الموضوع في الفترة المتأخّرة، العلامة السيد محمد تقي الحكيم (م 1423 هـ) في أصوله العامة للفقه المقارن، والدكتور محمد كاظم البهادلي في مفتاح الوصول إلى علم الأصول، والشهيد الصدر والشهيد مطهري في أكثر من واحد من مصنّفاتهم، فميّزا بين المباح منه والممنوع، وحاولوا انهاء حالة التوجّس من التعاطي الصريح مع موضوع القياس التي هيمنت على البعض لزمن طويل[1]. وكمثال على ذلك نشير إلى عدد من هؤلاء الأعلام:

الشهيد مطهري (م 1358 هـ ش)

ما يتميّز به الشهيد مطهري هو أنّه لا يرى في مناهضة الإمامية للرأي والقياس، معارضةً للعقل، إنّما يجد في ذلك رفضاً لنمط خاص من التوظيف العقليّ في الفقه، ويعتقد أنّ سبب ذلك يعود إلى أمرين:

1 ـ أنّ سبب الحاجة إلى القياس هو دعوى «قصور الكتاب والسنّة»، ولذلك اتسم موقف أهل البيت (ع) بالرفض، وكان كتاب نهج البلاغة وغيره من الكتب الروائيّة حافلاً بالرد على هذه الدعوى.

2 ـ كون القياس أمراً ظنّياً، وهو من جملة الظنون التي طالما يعتريها الخطأ[2].

---

(1) أمّا على مستوى الجامعات الأكاديمية فيمكن رصد هذا التيار عبر أعمال جملة من أساتذة القانون والفقه الشيعيّ كالأستاذ جعفر اللنگرودي، والأستاذ محسن شفائي، والأستاذ محمدي، والأستاذ مصطفى محقق. لمزيد من المعلومات أُنظر: شفائي، محسن، الملاك في الأدلّة العقليّة، ج 3، ص 107، والسيد مصطفى محقق، بحوث في أصول الفقه، الكتاب الثاني، ص 16 ـ 159.

(2) مطهري، مرتضى، **مجموعة مقالات**، ص 55 ـ 56.

يقول الشهيد مطهري بهذا الصدد: كان لا بدّ للمتأخّرين أن يحذوا حذو المتقدّمين في دراسة القياس والاجتهاد والرأي، ومحاولة تغطيتها بالبحث والتحليل، كي تكون معالم القياس الممنوع على قدر من الوضوح، بحيث لا يسمح للمتذرّعين بذريعة حرمة العمل بالقياس من إجهاض الدور العقليّ وتقويض حرية العقل، بل كان من الجدير أنْ يشرع باباً مستقلاً في علم الأصول تحت عنوان باب العقل، أو باب الأدلّة العقليّة، يتم من خلاله تحديد وترسيم دور العقل، وكذلك إلقاء مزيد من الأضواء على القياس الممنوع.

وبرأيي فإنّ إعراض المتأخرين عن الخوض في القياس الممنوع وإهمالهم البحث في حدود العقل ودلالته وحكومته في الأحكام الشرعيّة قد كلّف الفقه والاجتهاد الشيعيّ خسائر جمّة[1].

وبهذا يتّضح أنّ رؤية الشهيد مطهري لا تقضي ببطلان أنماط القياس كافّة، فهناك الممنوع منه وهناك المشروع.

الشهيد الصدر (م 1400 هـ)

عبر رصده للتطوّر الذي مرت به كلمة الاجتهاد حاول الشهيد الصدر إلقاء الضوء على موضوع القياس، فقال: قد استعملت هذه الكلمة (الاجتهاد) ـ لأوّل مرّة ـ على الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السنّي وسارت على أساسها، وهي القاعدة القائلة: إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص.

---

(1) المصدر نفسه.

والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي. وقد لقي معارضة شديدة من أئمّة أهل البيت (ع) والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.. فالروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت (ع) تذم الاجتهاد وتريد به ذلك المبدأ الفقهيّ الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدإ الفقهيّ دور التصنيف.. وكانت الحملة تستعمل كلمة الاجتهاد غالباً للتعبير عن ذلك المبدإ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات ـ أي الاجتهاد والقياس ـ[1].

وفي موضع آخر وبصدد حديثه عن تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدّرها المولى وفق حكمته، يقول الشهيد الصدر: إذا حرّم الشارع شيئاً ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، ففي حالة الاستنتاج يكون استقراءً، وفي حالة الحدس يكون قياساً. وبما أنّ القياس مبني على استنباط حدسي للمناط، احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجيته[2].

محمد تقي الحكيم (م 1423 هـ)

وهو من جملة الأصوليّين الذين أفردوا للقياس بحثاً مستقلاً. وقد استعرض الحكيم عدة تعاريف للقياس، أهمها اثنان: الأول: مساواة الفرع لأصله في علة حكمه الشرعي، والآخر: التماس العلل

(1) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، ج 1 (الحلقة الأولى)، ص 55 ـ 63.

(2) المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص 304 ـ 305.

الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة.

ويرى الحكيم أنّ القياس بهذا المعنى كان مثاراً لمعركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق (ع) وأبي حنيفة، وعلى أساس من هذا المصطلح ألّفت كتب للدفاع عن الشريعة، وبيان أن أحكامها موافقة للقياس، وفي رسالة (القياس في الشرع الإسلاميّ) **لابن القيم وابن تيمية** مثل على ذلك، ولكن هذا المصطلح تضاءل استعماله على ألسنة المتأخّرين، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالباً إلّا على ما عرضناه من المعنى الأول له، وكاد المعنى الثاني يهجر على ألسنتهم.

ويشار إلى أنّنا قد نلمح هذا النمط من الرؤية، المختلفة نوعاً مّا والمنبثقة عن الموقف السائد إزاء القياس، في مصنّفات أصوليّي الإمامية المعاصرين، فمثلاً نجد آية الله السيد السيستاني يشكك في وحدة مفهوم القياس، بين ما ساد في الأذهان وبين ما منعت منه الأدلّة الشرعيّة، فيقول: إنّ نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدّة كتب، ولكننا نحتمل أن تكون النسبة في غير محلها بمقتضى تتبعنا لاستعمال كلمة القياس، فلعلّ المراد بهذه الكلمة هو ما نعبّر عنه بالموافقة الروحية للكتاب والسنّة.

بيان ذلك: إنّ معظم الأصوليّين المتأخّرين فسروا الأحاديث الآمرة بعرض الخبر على الكتاب والسنة بالموافقة والمخالفة النصية.. إذن، فمن المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشدّدة في قبول الحديث التي تلتزم بنظريّة النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحية فيه للكتاب والسنّة.. وممّا يؤيد ما ذكرناه نسبة العمل بالقياس لأعاظم الإمامية كزرارة بن أعين

وجميل بن دراج وعبد الله بن بكير ويونس بن عبد الرحمن[1].

لكن المشكلة أنّنا لو قبلنا بهذا الرأي في حق هؤلاء، فلا يمكن قبوله بالنسبة لشخصيات معروفة كالفضل بن شاذان، الذين درجوا على العمل بنحو خاص من تسرية علة الأصل وملاكه إلى الفرع[2] وعليه، فإنْ لم نحتمل أن يكون المراد بالقياس الموافقة الروحية للكتاب والسنّة، ولم يكن لدينا دليلاً علمياً يؤيّد ذلك، فمن الأفضل أنْ نجعل موارد النهي عن القياس، التي تضمّنتها الأخبار، محصورة في إطار الإجتهاد في مقابل النص والتماس العلل والحِكَم من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص.

إذن، يتحصل من مجمل أقوال فقهاء الإمامية، أولاً: لا يوجد اجماع على بطلان كافة أنماط القياس.

ثانياً: غياب الموقف الموحد إزاء تحديد مفهوم القياس.

ثالثاً: على فرض وجود إجماع على بطلان العمل بالقياس، فالإجماع مدركي، ومدركه روايات أهل البيت، التي تتضمّن مدلولاً محدّداً، ومع ما تقدّم من الشرح والتوضيح حول هذه الأخبار، يتّضح أنّ النهي عن القياس يدور مدار الاجتهاد في مقابل النص، واستخدام العقل وجعله مقياساً لصحّة النصوص والأحكام التأسيسية للإسلام.

يضاف إلى ذلك وجود موارد عديدة في الفقه اعتمد فيها الفقهاء على القياس وتعميم علة الحكم من الأصل إلى الفرع، وتنقيح المناط وقياس الأولوية. وسيرتهم هذه تشير إلى أنّ اعتراضهم على القياس إنّما يستهدف نمطاً محدداً منه، كما في الحكم بتحريم

---

(1) القطيفي، عدنان، **الرافد في علم الأصول**، ج 1، ص 11 ـ 12، تقرير بحث الأصول لآية الله السيستاني.

(2) المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص 304 ـ 305.

ذات البعل بالزنا بها، بسبب تحريم المعتدة بالعدّة الرجعية بالزنى بها[1]، أو الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشك في الوضوء بسبب ما ورد في حكم كثير الشك في الصلاة[2]. **وإلحاق أحكام غير صوم رمضان بصوم رمضان في بطلان الجنابة**[3]. وأنّ الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضاء[4]، إلى غير ذلك من عشرات بل مئات المسائل الأخرى التي لجأ فيها الفقهاء إلى تنقيح المناط، وطرق الكشف عن العلة والملاك، وتعميم الحكم من موضع إلى آخر، وهو ما سنتناوله بإسهاب في البحوث القادمة[5].

دائرة القياس

هناك الكثير من البحوث التي تدور حول حدود وضوابط وأركان القياس لا يسمح حجم الكتاب باستقصائها جميعاً. ويبقى محور واحد نجد من الضروري تناوله في هذا الكتاب، وهو البحث حول دائرة القياس وحدوده:

1 - يمثّل القياس نحواً من الدلالة والاستنباط من اللفظ للكشف عن الملاك والعلة التامّة للحكم.

---

(1) أُنظر بهذا الصدد: الوحيد البهبهاني، **الفوائد الحائرية**، ص 149؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 449؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**، ج 7، ص 342 والمحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 292.

(2) المصدر نفسه، ص 451.

(3) الأصفهاني، **الفصول الغروية**، ص 213.

(4) علم الهدى، السيد المرتضى، **الذريعة**، ج 2، ص 314.

(5) طبعاً لا يخفى أنّ الغاية هنا الاكتفاء بذكر بعض الأمثلة فقط، وليس حصر كافة الموارد التي اعتمد فيها الفقهاء على التسوية بين الفرع وأصله لعلّة مشتركة.

2 ـ والقياس هو عمل المجتهد، وقيامه بتعميم حكم معلوم إلى آخر مجهول الحكم لعلّة مشتركة بينهما؛ لذلك عُرّف القياس بأنّه: إلحاق أمر غير منصوص عليه بآخر منصوص عليه، إلحاقه به في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة.

3 ـ وهناك شبه إجماع على صحة التعبّد ببعض أنماط القياس، كقياس الأولوية ومنصوص العلة، بل لم يحظره من عرف بتشدّده كداوود بن علي الأصفهاني وابن حزم الأندلسي[1]. ولا يخفى أن المنصوص إن استند إلى خبر الواحد، فهو مرفوض لدى المرتضى.

4 ـ القياس في واقع الأمر تفحّص في النص لا تجاوز له. أمّا إن لم يكن النص صريحاً بالعلّة، وأحيل اكتشافها إلى استنباط المجتهد، ففي هذه الحالة إن كانت القواعد المتّبعة في الاستنباط قطعية أو اطمئنانية، فهو حجّة، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً.

وعليه فعندما يقوم المجتهد بتنقيح المناط محاولاً معرفة مراد الشارع ومقصده من وراء تشريع الحكم، وعندما يحدّد قصد الشارع من النص، فإنّ عمله لا يكون حجّة، إلّا بعد مراعاته للقيود والسياقات الحكمية، فما لم يحقق قطعاً بالحكم، نتيجة لعدم القطع بعلّته وملاكه، لا يمكنه حينئذٍ التسوية بينه وبين حكم مماثل آخر.

بناءً على ذلك، لا يمكن في القياس الاكتفاء بظاهر الحكم، بل لا بدّ من تحديد مدار جعل الحكم، وحينئذٍ يمكن الوقوف على ملاك وروح الحكم في كافة أبعاده، وهذا لا يكون إلا

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 302.

عبر تقصّي مجموع المناسبات والسياقات وجوهر كافة الأحكام ومراعاة القواعد اللغوية والعرفية.

5 ـ في دائرة الأحكام العبادية حيث يكون الملاك خفيًّا، لا يمكن اللجوء إلى الاستظهار والحدس، ذلك أنّ التعبّد المحض مهيمن على هذا النوع من الأحكام، ولا مجال لإدراك العلل وتعميمها إلى الموارد الأخرى.

6 ـ إنّ كل ما ذكر حول علل الأحكام ينسحب على مناط الأحكام، وهي الأمور التي يدور الحكم مدارها. وعليه، فمن غير الممكن استظهار الملاك من دون رعاية الضوابط والسياقات النصيّة واستقلال العقل ومناسبة الحكم والموضوع، وعدم تحليل طبيعة النصوص والالتفات إلى القرائن المختلفة المحيطة بالحكم وخصوصياته.

7 ـ إنّ تعميم الأحكام عن طريق العلل طولي لا عرضي، فمثلاً لو نُصَّ على علّةٍ، كالإسكار بالنسبة للخمر، أمكن تعميم الحكم إلى كل مسكر غير الخمر؛ لكنّ هذا الوصف ـ الإسكار ـ لا يمكن تعميمه بشكل عرضي، بمعنى أنّه لا يجوز لأحدٍ أنْ يوظّف العلّة ويحكم بالحليّة فيما لو لم يوجب شرب الخمر الإسكار. ذلك أن دليل العليّة في المقام هو التوسعة الطولية وليس النفي العرضي للحكم.

والشاهد على هذه المسألة الروايات الواردة بهذا الخصوص، كقوله (ص): «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»[1]. فالمراد من التعليل، بيان الموضوع وليس بيان حدّ الحرمة.

---

(1) **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 257، ح 3434 و 3436؛ **وسنن أبي داود**، ج 2، كتاب الأشربة، ص 327، ح 3681؛ **وسنن الترمذي**، ج 4، كتاب الأشربة، ص 292، ح 1865.

هذا مجمل ما وجدنا من الضروري قوله في القياس، وقد اتضح أنّ هذا المبدأ بإمكانه أن يساعد على اكتشاف الملاكات وتسهيل الممارسات الاجتهادية واستظهار حكم الفروع من دون أنْ يكون منافياً لمذاق أهل البيت أو يقوّض نتيجة لأقوال العلماء المناهضين للقياس.

٢ ــ العلّة

المقدّمة

من جملة الطرق الكفيلة بإحراز الملاكات، طريق الكشف عن علّة الحكم. ذلك أنّ العلّة هي الاشتراك في الحكم بين موضوعين، وفي تعميم حكم الأصل إلى الفرع، طبعاً بشرط أن تكون تامّة أو مناسبة مؤثّرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعد العلّة أحد أركان القياس الرئيسية؛ لذا كان من الضروري أن نفرد لها بحثاً مستقلاً هنا.

لقد سبق وأن تحدّثنا مطلع الكتاب عن العلّة وأشرنا إلى ما يميّزها عن المفاهيم الأخرى القريبة منها، وقلنا هناك: إنّه غالباً ما يعبّر عن العلّة بالمناط والملاك ومعرِّف الحكم. وليس المراد بالعلّة علّة للنفع أو الضرر الموجب للحكم، أو المصلحة والمفسدة الدخيلتان في تشريعه، إنّما المراد منها: الوصف الظاهر المنضبط الذي أُنيط الحكم به وجوداً وعدماً.

وبعبارة ثانية: المراد من العلة هو الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم، نصاً او استنباطاً. لذلك

فالأوصاف التي تصلح أنْ تتعدّى للموارد الأخرى يجب أن تتحقق فيها شروط العلّة[1].

وهنا ينبثق سؤالان:

الأوّل: هل يمكن للعلّة أن تكون معياراً لتعدية الحكم؟

والثاني: ما هي الطرق المفضية إليها والكاشفة عنها (مسالك العلّة)، وأيّ المسالك معتبرة؟

إنّ المسالك القطعية ثلاثة: 1 ـ النص القاطع الصريح على العلّة. 2 ـ الإيماء والإشارة إليها ضمن النص، واكتشافها عبر استنباط المجتهد ومن خلال مراعاة القواعد. 3 ـ إثباتها عن طريق الإدراك العقلي في ما لا تعبّد فيه، وكونه مقتصراً على الأحكام الامضائية للشارع.

وبعضهم أضاف إلى ذلك «**الإجماع**»، فذكر: أنّ الإجماع من الطرق الموصلة إلى العلّة، وهو في ما نصّ على العلّة، أو قطع بها، حتى مع كون النص ظنيّاً، كما في خبر الواحد الذي لا خلاف عليه بين المدرستين. على الرغم من قلّة البحوث حول ضوابطه والخلاف عليه من قبل فقهاء الإمامية المتقدمين.

وأمّا في ما لو لم يوجد نص صريح على العلّة، فبالإمكان إحرازها عن طريق البحث والمقارنة بين الأوصاف التي تصلح أن تكون علّة في الأصل والتي لا تصلح، وخصوصاً في ما يتعلّق بتحديد المواقف الاعتيادية للمكلفين.

وفي مثل هذه الحالة لا بدّ من التعرّف على طرق استنباط العلّة

---

(1) السعدي، **مباحث العلّة**، ص 339، والحكيم، محمد تقي، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 318.

وتحديدها:

أولاً: هل تصح مقولة: «**إذا لم يكن المسلك قطعيّاً فهو ظنّي موجب للاطمئنان**»؟

ثانياً: ما هي مسالك العلّة، وهل هناك طرقٌ وقواعد أخرى تضاف إلى «**التحليل الدلالي للنص**»؟

إنّ اختلاف القسم الثاني عن الثالث يتمظهر في استناد مسلك العلّة في «**القسم الثاني**» إلى النص؛ أي أنّ النص يتضمّن العلّة ويشير إليها، ولو مع غفلة الفقهاء عنها. أمّا القسم الثالث، فلا دور للنص فيه، بل السبل العقلية هي الكفيلة باستنباط العلّة. ويُعتمد في هذا النحو من الاستنباط على الطرق المنطقية، بشرط أن تكون العلّة هي الموجبة لتشريع الحكم، بمعنى أنّنا نعتمد طرقاً كالاستقراء والسبر والتقسيم للبحث في الأوصاف الموجودة، فنستبعد ما لا يصلح أن يكون علّة منها، ونستبقي ما هو علّة، وهادينا في الاستبعاد والاستبقاء هو تحقق شروط العلّة.

أقسام العلّة:

إنّ الكشف عن العلّة يتم عبر طريقين: الأوّل من خلال النص، والثاني من خلال الاجتهاد والاستنباط.

وفي البدء لا بدّ من إلقاء الضوء على أقسام العلّة وما يميّز هذه الأقسام بعضها عن بعضها الآخر، من حيث الاستناد، وخصوصاً في القياس المنصوص والمستنبط.

والعلّة هي الجهة والباعث على تشريع الحكم، وقد تكون مشتركة في أكثر من حكم واحد. وأمّا في المنصوص فعلّة الحكم قد يُصرَّح بها من قبل الشارع، كأن يقول: إنّ علّة تشريع الحكم الفلاني

هو هذا الأمر، في حين لا يوجد مثل هذا النصّ الصريح في العلّة المستنبطة، وإنّما يتعقّبها المستنبط معتمداً في ذلك على جملة من القواعد الكفيلة بالكشف عنها، فيحدّدها حسب رجحان ظنّه.

وبعبارة أخرى: إنّما يكون القياس منصوص العلّة فيما لو دل النصّ الصريح على العليّة وكان اللفظ دالاً بغاية الوضوح على ما وُضِع له الحكم[1]، فعلى سبيل المثال: سئل الإمام الباقر (ع): كيف جعل على المرأة إذا رأت في النوم أنّ الرجل يجامعها في فرجها الغسل؟ ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال: «**لأنّها رأت في منامها أن الرجل يجامعها في فرجها، فوجب عليها الغسل، والآخر جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لأنّه لم يدخله، ولو كان أدخله في اليقظة وجب عليها الغسل**»[2].

فطبقاً لهذه الرواية يكون الدخول علّة لوجوب الغسل وغيره من الأحكام؛ بحيث لو لم يتم الدخول لم يترتّب الحكم أيضاً. وعليه فالرواية صريحة في التعليل، وهي قابلة للتعميم إلى كل مورد يتوفّر فيه الوصف ذاته. وهناك روايات وأخبار كثيرة صريحة في العلل الباعثة على تشريع الحكم[3].

أمّا بالنسبة لحجيّة التعليل، فجمهور الأصوليين ذهبوا إلى حجيته، وبعضهم استثنى منصوص العلّة عن دائرة البحث، وأدرجه

---

(1) **مباحث العلّة**، ص 345.

(2) **وسائل الشيعة**، ج 2، الباب 6 من أبواب الجنابة، ص 184، ح 6.

(3) على سبيل المثال، أُنظر: الشيخ الطوسي، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، ج 1، ص 191 و 227، ح 21، ص 233، ح 3، الباب 137، ح 827، ص 236، الباب 138، ح 841 و ج 2، ص 39، 109، 116 و 122.

ضمن الدلالة اللفظية للكلام.

وهناك عددٌ من الأصوليين، وبتبعهم أغلب الأخباريين، أنكروا حجيّة التعليل في الأحكام: وكان أوّل من أحال العمل بالقياس المنصوص، السيد المرتضى علم الهدى في «الذريعة إلى أصول الشريعة»، والشيخ الطوسي في كتاب «العدّة»[1]. وبالرغم من أنّ العلّامة الحلّي والمحقق الكركي صحّحوا العمل بمنصوص العلّة ولم يعتبروه باطلاً[2]، إلّا أنّهم عدّوا موارده محدودة جدّاً[3].

وقبل أن نتعرّض لأدلّة المخالفين لا بدّ أولاً من الوقوف على المراد من القياس المنصوص وبيان الأدوات والمفردات التي تستخدم في التعليل وكيفيّة ذلك؟ وإلى أي مدى تمتد دائرة العليّة؟

أدوات العلّة

1 ـ إنّ أداة التعليل في اللغة العربية قد تكون على نحوين: إمّا تتضمّن إشارة مباشرة إلى العلّة، وإمّا إلى الحكمة والغاية. وأمّا الأوّل فمثاله: **«لأنّه»**، **«لأنّ»**، **«وذلك»**، **«من أجل»**، **«لأجل»**، **«لعلّة»**، **«كي»**، **«إذا»**، **«لام التعليل»**، فجميع هذه الأدوات إذا ما وردت في النص فإنّها تشير إلى تعليل الحكم، هذا بالرغم من أنّ **«منصوص العلّة»** قد يكون على مراتب. فالنصّ على العلّة قد يكون صريحاً وبأحد هذه الأدوات التي ذكرت، وقد لا يكون كذلك؛ لكنّه مع ذلك يندرج تحت إطار المنصوص.

---

(1) أُنظر: **الذريعة**، ج 2، ص 208؛ **والعدّة**، ج 2، ص 649.

(2) العلامة الحلي، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق عبد الحسين البقال، ص 281.

(3) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 61 ـ 64.

طبعاً هنا لا بدّ من الإلفات إلى أنّ ورود هذه الأدوات لا يعبّر دائماً عن التعليل، فهناك العديد من الروايات تضمّنت هذه الأدوات لكن دون إرادة العلّة وإنّما سيقت على سبيل الدواعي والحِكَم والمصالح المترتبة على الحكم، من هنا لا بدّ من التماس معايير أخرى لإثبات التعليل، كالقرائن والسياقات الداخلية والخارجية واللغوية المحيطة بالنص. وكمثال على ذلك نشير إلى الخبر المروي عن أمير المؤمنين (ع) إذ يقول فيه: «**لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم؛ لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمّها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب قبل أن يطعم ولا بوله، لأنّ لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين**»[1].

ومن المسالك الأخرى الدالّة على التعليل في النص، والتي لا تقل أهمية عن الأدوات، هو تعليق الحكم على الوصف، وسنتحدّث في ما يأتي عمّا اشتهر بين الأصوليين من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليّة، وهو ما يشير إلى أنّ تضمّن النصوص للأوصاف والقيود ليس أمراً عبثياً.

ومن المسالك الأخرى «**الإيماء والإشارة**» وهي تتطلّب بحثاً مستقلاً سنحاول الخوض فيه ضمن حديثنا عن الأدوات[2]. وكذلك «**المناسبة بين الحكم والموضوع**»، والمراد بالمناسبة هنا غير المناسبة التي سنتناولها لاحقاً ضمن أقسام العلل، وهي تعني ظهور اللفظ في معنى بدرجة خاصة من الدلالة تستوجب إدراك العلّة. وهذه الدلالة

---

(1) أُنظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، باب ما ينجس، ص 68، ح 157.

(2) نظراً لكون الإيماء والإشارة، وحتى المناسبة، من الأمور التي تدرك عبر الاستنباط، ولا تأثير للنص فيها، بالرغم من كونها مأخوذة منه، ارتأينا أن نتناولها لاحقاً ضمن حديثنا عن العلل الاستنباطية.

ناشئة إمّا من الدلالة الوصفية للكلام ومن الوضع، أو ناشئة من الدلالة السياقية للنص.

آفاق العلّة وامتدادها

في البدء وقبل الخوض في الآراء والأدلّة، نجد من الضروري معرفة المدى الذي تمتد إليه دائرة العليّة، وما هي آفاقها؟ ومتى يمكننا الأخذ بها، وفي أي المواضع يصح ذلك؟

فهناك من منع التعليل في كثير من المواضع، لكن من أجازه اعتبر المنع خارجاً عن دائرة البحث، ذلك أنّ الموضوع لا يدور مدار العلّة وإنّما يرتبط بالحكمة والمصلحة ودواعي الحكم. إنّ ما يجب الالتفات إليه بشكل دائم هو أنّ العلّة: عبارة عن الوصف الباعث للشارع على شرع الحكم. فلا يمكن عدّها معرّفاً أيضاً، ذلك أنّ غاية ما يراد بالمعرّف: هو الأمارة والعلامة الدالّة على الحكم، وبالتالي، فهو غير قادر على أن يكون باعثاً على شرع الحكم في سائر الموارد.

إنّ مشكلة مَن أرجع العلل إلى «المعرّفات» هي توهمه أنّ النسبة «التكوينية» القائمة بين العلّة والمعلول؛ أي الحدوث عند الحدوث والبقاء عند البقاء، هي ذاتها جارية في تعليل الأحكام، عند التعبير بـ: «لأجل»، أو «بسبب»، أو «لأنّ»، وغيرها من التعابير التعليليّة.

وفي المقابل، هناك من عرّف العلّة بالمعرّف والعلامة؛ لأنّه وجد أنّ الأحكام قد تتخلّف عن عللها، ولا تتوقّف دائماً عليها ولا تتعلّق بها وجوداً ولا وجوباً.

والحال أنّ أياً من الطائفتين غير مصيب في تحليله وتعريفه

للعلّة، ذلك أنّ الطائفة الأولى؛، أي التي ذهبت إلى كون تعليل الأحكام هو من قبيل التعليل التكويني، كانت غير موفقة لأمرين:

الأول: إنّ فهمهم للعلل الشرعية يعتمد على كون الأحكام أموراً اعتبارية تابعة لجعل الشارع، وخاضعة لعوامل ومؤثرات مختلفة، كالمصلحة والظرف الزماني والمكاني والتغيّرات التي قد تطرأ عليها، والحال أنّ العلل الكونية غير خاضعة للجعل والاعتبار. ولذلك قالوا: إنّ المبادئ التصديقية والتصورية للحكم، الذي هو منشأ من الجاعل، لا واقعيّة له في غير صقع الاعتبار[1].

إذن، فالعليّة والمعلولية في الأحكام تعدُّ من سنخ الأمور الاعتبارية، أي إلى جانب كونها اعتبارية غير تكوينية ـ تفتقد لنسبة الحدوث عند الحدوث والبقاء عند البقاء ـ فهي ليست «معرّفات» أيضاً.

كما أنّ ذلك لا يعني أنّ الشارع عندما ينصّ على العلّة، لا تكون باعثة على تشريع الحكم. بل لا شك في أنّها كذلك. فعلى سبيل المثال: جاء في العديد من أخبار كتاب الكافي أن «**الإحصان**» ملاكٌ لإقامة الحدّ على الزاني.

والسؤال الذي يتبادر هنا: ألا يمكن أن يكون «**الإحصان**» علّة لتشريع الحكم، ولحدوث الموضوع عند الحدوث وبقائه عند البقاء؟

---

(1) أُنظر: الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 4، 189 ـ 190، يقول بصدد بحثه علّة الإسكار في حرمة شرب الخمر: فقوله: 'الخمر حرام؛ لأنّه مسكر' معرّف للموضوع، أي المسكر، لا علّة لثبوت الحكم للخمر؛ لعدم تعقّل كون شيء علة لثبوت حكم، بحيث يترتب الحكم على الموضوع بهذه العلّة، من دون حصول المبادئ التصديقيّة والتصوريّة للحكم، الذي هو منشأ من الجاعل، وبعد الجعل أيضاً اعتبار لا واقعية له في غير صقع الاعتبار، فالسببية والمسببية والعليّة والمعلولية في الأحكام باطلة.. فقولهم: إنّ العلل الشرعيّة معرّفات صحيح متقن.

بمعنى أنّه مع وجود الغريزة الجنسية لدى الإنسان، بالإضافة إلى تفشي الأجواء التي قد تحمله على المعصية ـ طبعاً المرأة غير مستثناة من ذلك ـ هل يكون الحدّ هو الرجم في كل الأحوال؟ أو إذا كان للرجل امرأة مريضة، أو كان بعيداً في سفر أو عمل، أو كانت عنده زوجة موقته غير متواجدة في كل وقت، أيحصنه ذلك؟

الإجابة المستوحاة من الرواية هي: «**لا، إنّما ذاك على الشيء الدائم عنده**»[1].

والحكم ذاته فيما لو كانت المرأة بعيدة عن الرجل لسفر أو غيره، فالرواية تقول: سأل الإمام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجوراً وهو بالحجاز، فقال:.. «ولا يرجم»[2].

أو قوله في من كان معها في بلدة واحدة وهو محبوس في سجن لا يقدر أن يخرج إليها ولا تدخل هي عليه أرأيت إن زنى في السجن؟ قال: «**هو بمنزلة الغائب عن أهله**»، أي غير محصن.

وقوله في خبر آخر: «**لا يكون محصناً حتى تكون عنده امرأة يغلق عليها بابه**»[3].

ويستفاد من مجموع هذه الأخبار أن ملاك تشريع الحكم، هو غياب المرأة لمرض، أو سجن، أو بعد، أو سفر أو غير ذلك من عشرات الأسباب الأخرى.

ثانياً: كما هو الحال في العلل العقلية والتكوينية، فإنّ الأحكام هي الأخرى تشتمل على علل تامّة وعلل ناقصة، علل للبقاء وعلل للحدوث، فمن علل الأحكام ما لا يكون باعثاً تامّاً على تشريع الحكم، ولا مدخلية

---

(1) **الكافي**، ج 7، باب ما يحصن وما لا يحصن، ص 178، ح 1 و 2.

(2) المصدر نفسه، ح 3.

(3) المصدر نفسه، ص 179، ح 7.

مباشرة له في تعميم الأحكام، وهو ما يطلق عليه بالعلل الناقصة.

فكيف تكون العلّة، علةً للحدوث ولا تكون علّة للبقاء، ومع ذلك يبقى الحكم ولا ينتفي مع انتفاء الموضوع، مثل حياة الأب بالنسبة لحياة الابن.

وهذا الأمر يجري في الأحكام الاعتبارية أيضاً ويدور مدار وصف العلّة، كما في الظهار الوارد في سورة المجادلة؛ حيث أدّى إلحاح المرأة ومجادلتها إلى نزول السورة الكريمة وتغيير الحكم، لكن الحكم هنا لا يدور مدار العلّة التي تسببت في نزول الحكم المذكور.

بناءً على ذلك، فإن كانت علّة الحكم راجعة إلى الملاك، وهو ما سنحاول شرحه لاحقاً، فستكون مورداً للتعميم إلى الموارد الأخرى، ولن يكفي وصفها بالمعرّف، أو بحسب البعض: الباعث الشرعي لتشريع الحكم، أو الداعي. فإنْ لم يكن الحكم دائراً مدارها فلا إشكال في إطلاق مثل هذه الأوصاف. لكن إن نصّ الشارع على كون الحكم منصبًّا على موضوع معيّن، جاز استثمار العلّة في تعدية الحكم إلى المواضع الأخرى؛ ولذلك لا يمكننا ـ في المثال السابق ـ الحكم بالرجم في كافة الحالات على الرجل المتزوّج إذا زنى، إنّما يجب التأكّد أولاً من ظرف الرجل الزاني، فهل كان الحلال متاحاً له فأعرض عنه وانصرف نحو المحرّم، أم أنّ ظرفه كان مختلفاً؟. وعليه لا يمكن وصفه «بالمحصن» بمجرّد امتلاكه للزوجة.

لذلك فهناك مَن يقول: لأنّه على هذا الفرض تكون العلّة علّة واقعيّة يدور الحكم مدارها[1].

وهذا ما نريده بالضبط، فإنْ كان المراد من ذلك هو «المعرّفات»، فلا مشاحة في الاصطلاح.

---

(1) الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 2، ص 93.

شروط العلّة

بعد هذه المقدّمة نصل إلى الشروط التي ذُكِرت لعلّة الأصل، ونرى بأنّ العلل ليس جميعها باعث على تشريع الحكم، فمنها ما هو باعث ومنها ما ليس كذلك.

وبالرغم من عدم الخوض في هذه الشروط من قبل أصوليي الإمامية[1]، إلّا أنّ خلافهم حول التعليل أفرز بعض الأقوال حول جملة من هذه الشروط. خلافاً لمدرسة الأصول السنيّة التي حظي فيها هذا الموضوع بالبحث والجدل الواسع:

1 ـ أن تكون بمعنى الباعث على التشريع: أي أن تكون العلّة بمعنى الباعث على تشريع الحكم، لا أمارة مجرّدة. فمن شروط العمل بالتعليل، أنْ تكون العلّة مشتملة على حكمة صالحة تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، سواء قُصِد بها تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها. وإلّا فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه، بل أمارة مجرّدة فالتعليل بها في الأصل ممتنع. فعلى سبيل المثال: جاء في بعض الأخبار أن المرأة لا تصوم أيام الحيض ولا تصلي: «**لأنّها في حدّ نجاسته، فأحبّ الله أن لا يعبد إلّا طاهراً ولأنّه لا صوم لمن لا صلاة له**»[2].

---

(1) ينقل صاحب الحدائق (ج 1، ص 64) عن المحقق الحلّي بصدد بحثه حول القياس المنصوص، أنّ الأخير قد ذكر جملة من الشروط للتمسّك بالتعليل، وذكر أنّه: **إذا نص الشارع على الحكم وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك الحالة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهاناً**. ثم ينقل عن صاحب المعالم (الشيخ حسن) تمسكه بالشرط ذاته، وهو ما يشير إلى أنّ بعض الاهتمام من قبل الأصوليين المتقدّمين ليس بموضوع العلّة فقط إنّما بشروطها أيضاً.

(2) **وسائل الشيعة**، ج 2، باب تحريم الصلاة، ص 344، ح 39.

في حين أنّ هذا الوصف ليس علّة للحكم. فكون المرأة في حدّ النجاسة بسبب الحيض، لا يعد سبباً لمنعها من العبادة والتقرّب لله، لذلك ورد في بعض الأخبار: ينبغي للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة، ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عزّ وجل مقدار ما كانت تصلّي.

إذن لابدّ من إحالة الخبر المتقدّم إلى دائرة فلسفة الحكم الخاصّة بالصلاة، أو عدّه ناظراً إلى وصف خاص من أوصاف الحكم، وبالتالي لا يمكن الإفادة منه للتعليل.

وفي مقابل هذا الخبر هناك أخبار أخرى تنص على العلّة، كما في رواية الشك في الصلاة الثنائية حيث ورد فيها: **فعليه أنْ يعيد الصلاة؛ لأنّها ركعتان**[1]. فعلّل الإعادة بالركعتين. وهذه العلّة تختلف عن الحكمة والفلسفة؛ لأنّ الحكم هنا حكمٌ تعبدي.

وبالرغم من كون الخبر ناظراً إلى صلاة الصبح والجمعة، إلّا أنّ بإمكاننا استثمار الملاك المنصوص وتعديته لسائر الصلوات الثنائية.

وأحياناً قد تكون العلّة ناظرة إلى المصلحة التي يتضمّنها النص، كما في الخبر الوارد عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) أنّ علياً (ع) قال: «**لا يحلّ النكاح اليوم في الإسلام بإجارة بأنْ يقول أعملُ عندك كذا وكذا سنة، على أن تزوجني أختك أو ابنتك، قال: هو حرام؛ لأنّه ثمن رقبتها وهي أحق بمهرها**»[2].

فالعلّة المنصوص عليها في هذا الخبر تتمثّل في ضياع حق

---

(1) المصدر نفسه، ج 8، باب بطلان الصلاة بالشك، ص 191.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، باب ما أحل الله من النكاح، ص 268، ح 56.

المرأة أي المهر، في حين أنّ القرآن قد أجاز ذلك عند تناوله قصة شعيب (القصص: 28 ـ 27)[1]. **ويمكن من خلال هذا إطلاق قاعدة عامة مفادها: إنّ أية حالة زواج تتسبب في ضياع مهر المرأة وانعكاس ذلك على المرأة نفسها، فحتى لو انتفع بذلك الأب، لكن لم يحرز رضا المرأة، فالزواج باطل.**

وعليه، فالضابطة في العلّة، أن تكون هي العلّة لشرع الحكم، ولا يكفي كونها أمارة دالّة على الحكم أو مبرزة لمصلحته.

2 ـ أنْ تكون وصفاً منضبطاً: بمعنى أنْ تكون العلّة ظاهرة منضبطة غير مضطربة، فلا يكفي مجرّد كونها علّة، بل لا بدَّ من أن تكون ذات حقيقة معينة لا تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان، وأنْ تكون هي المقصودة من شرع الحكم ليمكن التعليل بها. فمثلاً ورد في خبر دية الشفتين: **في الشفتين إذا استؤصلتا، الدية، وفي العليا نصف الدية؛ وفي السفلى ثلثا الدية، لأنّها تمسك الطعام والريق**[2].

فبالرغم من كون التعليل الوارد في هذا الخبر يعكس اهتمام الشارع بأعضاء الجسد الإنساني، ويحدد سبب التمايز بين الديتين، إلّا أنّ العلّة فيه غير منضبطة ولذا من غير الممكن أنْ يصار إلى استثمارها في التعليل، بالرغم من كون الخبر يشتمل على ضرب من ضروب المصلحة.

لكن في مقابل هذا الخبر، لدينا أخبار أخرى كثيرة تتضمّن

---

(1) ربما كان سبب التجويز في الآية المباركة هو طلب البنت نفسها، ورضاها، وعودة منفعة العمل الذي عزم موسى على القيام به لصالح البنت نفسها.

(2) النوري، المحدّث، **مستدرك الوسائل**، ج 18، ص 337.

عللاً ظاهرة منضبطة من الممكن استثمارها في التعليل، وهي على مرتبة من الوضوح لدرجة أنّ الأئمّة حاولوا توظيفها وتعديتها من حكم إلى آخر[1].

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ المراد من كون العلّة ظاهرة منضبطة هنا: أن تكون مقصودة للشارع من تشريع الحكم وذات حقيقة معيّنة لا تختلف، فتتحوّل إلى قاعدة يمكن الاعتماد عليها في التعليل، فعلى سبيل المثال تم تحديد العلّة من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ وهي: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾.

فالآية قد حدَّدت معياراً للاستعداد وهو ما به تتم الرهبة، وبذلك أمكن توسعة هذا المعيار دون جعله مقتصراً على العدة الحربية القديمة[2].

3 ـ **أنْ تكون العلّة ظاهرة**: أي لا بدّ من أن تكون العلّة ظاهرة جليّة؛ إذ هناك العديد من الأحكام لم يصرّح فيها بالعلل، أو كانت العلل فيها مضطربة، أو خفية. فالتعليل إنّما يصح في حال أمكن التحقق من العلّة ولم تكن خفيّة أو مضطربة أو ذات أوجه مختلفة. فلو كان الوقوف عليها يستلزم عسراً وحرجاً، أو ذكرت من أجل إقناع المخاطب، فإنّها ليست صالحة للتعليل. فمثلاً ورد عن سماعة أنّه سأل الإمام الصادق (ع) عن شهادة أهل الذمّة، فقال: «**لا تجوز إلّا على ملتهم، فإن لم تجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصيّة؛ لأنّه لا يصلح ذهاب حق أحد**»[3].

---

(1) أُنظر على سبيل المثال: **وسائل الشيعة**، ج 2، الباب 16 من أبواب الجنابة، ص 183، ح 4.

(2) أُنظر بهذا الصدد: الخطيب، عبد الكريم، **سد باب الاجتهاد**، ص 92 ـ 93.

(3) **الكافي**، ج 7، باب شهادة أهل الملل، ص 398، ح 2.

فهنا بالرغم من اشتمال الخبر على العلّة، إلّا أنّها لا تكفي للتعليل بها في باقي الموارد، ذلك أنّ الرواية مختصّة بمورد الوصيّة، وبالتالي لا يُعلم إلى أي مدى يمكن تعميم الحكم وتوسعته. من هنا، وجب أن تكون العلّة ظاهرة ومنضبطة بما يكفي لاستثمارها في التعليل.

بناءً على ذلك، فلو كان التعليل الوارد في النص يستهدف إقناع المخاطب أو بيان فلسفة الحكم، كما في الخبر الذي يعلّل جواز أخذ المرأة ما في المسجد وحرمة أن تضع شيئاً فيه: «**لأنّ الحائض تستطيع أن تضع ما في يدها في غيره ولا تستطيع أن تأخذ ما فيه إلّا منه**»[1].

فالعلّة المذكورة هنا لا تفيد حكماً، ولذلك تعد خارجة عن إطار موضوع إحراز الملاكات.

ومثلها ما ورد في علّة شرب ماء المطر وهو قوله (ع): **اشربوا ماء السماء؛ فإنّه يطهّر البدن ويدفع الأسقام**[2].

إلى غير ذلك من الروايات والأخبار الكثيرة التي يدرك الفقيه خروجها عن دائرة جواز التعليل بها أو توسعة الأحكام أو تضييقها بواسطتها.

4 ـ أنْ لا تخالف العلّة نصّاً آخر: فلا بدّ للنص المعلّل من أن لا يناقض نصاً آخر، وادعى بعض أصحاب الشافعية والحنفية ومنهم ابن الحاجب، ضرورة أن لا تتعارض مع الإجماع أيضاً[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 106 ـ 107.

(2) المصدر نفسه، ج 6، باب ماء السماء، ص 387، ح 2.

(3) أنظر، السعدي، **مباحث العلّة**، ص 206، وكذلك البحر المحيط، ج 3، ص 181، والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 226.

أمّا بالنسبة لأصوليي الإمامية، فبما أنّ الإجماع لم يكن يشكّل بالنسبة لهم دليلاً مستقلاً فهو خارج عن محل بحثنا، وما يبقى هو التعارض مع النص الصريح والمتقن.

والدليل على ذلك، أنّ الأصل في ثبوت الأحكام هو النص لا العلّة، وما العلّة إلّا الوصف الذي دلّنا عليه النص مما تضمنه حكمه، فليس من المعقول أن تخالف العلّة أصلها وهو النص، وتكون علّة صالحة لثبوت الحكم. فإذا تناقض الوصف والحكم، فلا بد من التعليل بأحد الوصفين[1]. إلّا أنْ يتمكن من الجمع بين النص والعلّة، كما في الروايات التي تحدّد المسافة الشرعية، فبعضها عدّها ثمان فراسخ ذهاباً وإياباً، وبعضها قدرها بمسيرة يوم واحد، ولم يكن هناك أي تناقض بين الروايات لأنّ مسافة ثمان فراسخ كان تطوى في غضون يوم واحد، فالجمع بينها كان يسيراً، كما ينقل عن الإمام الرضا (ع) قوله: «**إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم**»[2].

لكن اليوم وبعد أن تطوّرت وسائط النقل وأصبحت مسافة الثمانية فراسخ تطوى في غضون نصف ساعة، أوجد ذلك ضرباً من التعارض بين العلّة وبين النصوص التي تجعل من الفراسخ الثمانية، معياراً لطي المسافة الشرعية. لكن مع ذلك نقول: إنّ الجمع بينها ممكن وذلك بإحالة التعارض إلى تطوّر الظروف والأوضاع، وليس إلى التصادم بين العلّة والحكم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 533.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 290، ح 1320 وكذلك: **وسائل الشيعة**، ج 8، ج 8، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ص 451.

من هنا، فإن كان تحديد المسافة الشرعية يختلف باختلاف وسائط النقل في عصرنا الحاضر، إذ من الواضح أنّ هناك تمايزاً بين السيارة الصغيرة والباص والقطار والطائرة إذ كل يطوي المسافة بزمن مختلف عن الآخر، فالأمر ينسحب على ذلك الوقت أيضاً إذ كانت هناك وسائط متعدّدة للنقل، كالحمار والحصان والبعير، وكل من هذه تطوي المسافة بزمن مختلف عن صاحبتها، ولذلك نجد في أحد الروايات أنّ الإمام (ع) من خلال ذكره للعلّة يجعل الملاك هو: وسائط النقل المتعارفة، فيقول: **وإنّما جعل مسيرة يوم ثمانية فراسخ؛ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل وهو الغالب على المسير، وهو أعظم السير الذي يسيره الجمّالون والمكاريّون**[1].

تأسيساً على ذلك، فاشتراط عدم نقض العلّة بنص آخر الذي هو من الشروط التي تصحح الأخذ بالتعليل، يشتمل على ملاحظة دقيقة لا بد من الالتفات إليها، وهو أنّ هذه العلّة لا بدّ من أن لا تناقض روح النص وجوهره، لكن في حال كان سبب التناقض هو اختلاف الموضوعات واختلاف السياق الزمني والمكاني أو الأوصاف المقترنة بالنص والتي نشأت نتيجة الظرف الذي صدر فيه النص، فكل ذلك يجعل الأولويّة للعلّة، فالعلّة هي المقدَّمة؛ لأنّها تمثل انعكاساً لحقيقة الحكم وملاكه، وبذلك نستطيع الوقوف على مباني الأحكام، بشرط أنْ لا نقتصر على ظواهر النصوص.

5 ـ أن تكون مطّردة: وهذا الشرط مهم أيضاً، فلا بدّ من أنْ

---

(1) **علل الشرائع**، ص 226، ح 9، **عيون أخبار الرضا**، ج 2، ص 113، ح 1، كذلك: **وسائل الشيعة**، ج 8، ص 451، ح 2.

تُذكر العلّة على نحو جامع مانع وأنْ لا تكون مخصّصة، وفي غير هذه الصورة لا يمكن اعتمادها في التعليل[1].

فأحياناً قد تذكر العلّة، لكن ظرفها مختلف، ولذلك لا يصح التعليل بها، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النّساء: 160]. فالبعض توهم أنّ الآية ليست بصدد بيان العلّة، وإنّما بصدد بيان الداعي والباعث، وإلّا فإنّ حرمة الطيبات بالنسبة لليهود أمر دائم وشامل، خلافاً لبعض الروايات التي لم تعدّ التحريم كذلك وبالتالي فالتعليل به لا يمكن أن يكون عاماً، واعتبرت هذه الروايات أنّ التحريم أمر وقع قبل أن تنزّل التوراة نتيجة لظلمهم وإسرافهم ولمعاقبتهم على ذلك، أو بحسب بعض الروايات الأخرى: حُرِّمت عليهم لردعهم عن بعض المعاصي[2].

بناء على ذلك، فهذه الموارد خارجة عن محلّ البحث نظراً لكون الحكم فيها مرهوناً بعلّة في ظرف خاص.

وفي المقابل هناك من قال بجواز تخصيص العلّة مطلقاً؛ أي سواء كانت العلَّة منصوصة أو مستنبطة، وهو مذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة والإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة، وصححوا ذلك حتى في صورة النقض[3].

واحتجّ المجوّزون بأدلّة منها: لمّا كانت العلّة ليست موجبة للحكم بنفسها، بل هي أمارة عليه بجعل جاعل فإنّه يجوز أن تكون

---

(1) يعبّر عبد الكريم الخطيب عن هذا الشرط: بأن لا تكون العلّة مختصة بالاصل، ويقول: لا يصح التعليل بها إلا في حال أمكن تعديتها إلى الموارد الأخرى. أُنظر: **سد باب الاجتهاد**، ص .، 93

(2) أُنظر: **الكافي**، ج 5، كتاب المعيشة، باب النوادر، ص 306، ح 9.

(3) **مباحث العلّة**، ص 532 ـ 533.

أمارة للحكم في موضع ولا تجعل أمارة في موضع آخر، كما جاز أن تكون أمارة في وقت دون وقت.

ومنها: أنّ خروج بعض أفراد الأمارة منها لا يخرجها عن كونها أمارة، فتخلّف الحكم عن العلة في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها أمارة عليه؛ وذلك لأنّ الأمارة لا تستلزم وجود الحكم في كل موضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عندها[1].

وقد ردّ المانعون على القائلين بأنّ علل الشرع أمارات، فيجوز تخلّف الحكم عنها، بأنّ هذا الموقف غير صحيح، وذلك لأنّ الأمارة المعتبرة لبناء الحكم عليها هي: الأمارة التي تكون مقوية للظن، ومتى ما حصل لها نقض زالت قوّة الظن فيها، وعليه فإنّه ينبغي أن يقال في علل الشرع: إنّها أمارات بشرط أن لا تنتقض، وأن لا يعارضها نص.

كما أنّ الوصف الذي جُعِل أمارة على حكم شرعي يجب أن تتوفّر فيه قوّة الظن، ولا بدّ من بلوغه غاية القوة، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان مؤثراً مطّرداً، وبالتخلّف تزول تلك القوّة[2].

المنع من التعليل

كما تقدّم في مطلع حديثنا عن العلّة[3] فهناك عدد من

---

(1) المصدر نفسه، نقلاً عن: **كشف الأسرار**، ج 4، ص 33، **والمحصول**، ج 2، ص 338.

(2) المصدر نفسه.

(3) العلامة الحلي، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق عبد الحسين بقال، ص 218.

الأصوليين ويوافقهم أكثر الأخباريين من الإمامية، منعوا من التعليل حتى في القياس المنصوص[1].

وبحسب هؤلاء فإنّ العلل الشرعية غير مثبتة للأحكام، فهناك فرق بين العلل الشرعية والعقلية، فالعلل الشرعية معرفات[2] **أي أنها كاشفة عن الداعي والباعث للشارع على شرع الحكم. والباعث غير العلّة، فالعلّة ممكن أن تتخلّف، كونها ظن، والظن لا حجية له، بل ورد النهي عنه. فالعلل غايتها بيان الحكمة والفلسفة من تشريع الحكم.**

إلى غير ذلك من الأدلّة التي سيقت لإثبات ذلك.

ولأجل تمحيص هذه الأدلّة ودراستها دراسة مستفيضة، وجدنا من الضروري إلقاء مزيداً من الأضواء عليها وتمحيصها وإبراز موقف الفقهاء منها، ليتضح ما إذا كان موقفهم في الفقه يتماشى مع اعتراضهم عليها في الأصول، ولنستعلم سبب المنع، أهو ناشئ من الخلفيات السلبية والانطباعات السائدة لديهم حول القياس، أو من سوء الفهم تجاه بعض الموارد الخاصّة.

باعتقادنا، إنّ البحث حول العلّة لم يغطَّ بشكل كاف ولم ينل حظّاً وفيراً من الدراسة والتحليل في علم الأصول، ولذلك بقيت معالمه وأبعاده وجوانبه المختلفة قيد الغموض، الأمر الذي ألقى بظلاله على الموقف الأصولي الذي بقي مشتتاً بين النظرية والتطبيق، فمثلاً يقول السيد المرتضى وهو أوّل من تطرّق إلى العلّة ضمن بحثه للقياس، وأنكر أن تكون العلّة بمعنى الحكمة والفلسفة التي تعمِّم وتخصِّص: «... **لأنّ علل الشرع إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل**

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 62.

(2) **جواهر الكلام**، ج 40، ص 223.

أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في أحدهما داعية في فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر»[1].

وهذا البيان ناظر إلى نمط خاص من العلل تبنّاه بعض علماء أهل السنّة وهو يشير إلى نمط محدّد من القياس كان متعارفاً في ذلك الوقت. ومن الواضح أنّ موقف السيد المرتضى هو ردٌّ عليه.

لكن لو قيل للسيد المرتضى: إنّ العلل لا تمثل الحكمة والفلسفة فقط، إنّما تمثّل شيئاً آخر بسببه تعلّق الحكم الشرعي بالموضوع، فلا شكّ في أنّه لن يحتج على ذلك، والدليل قوله في أحد المواضع: **«وجود الحكم بوجود العلّة وارتفاعه بارتفاعها إنّما يجب إذا وجب في العلّة الحقيقية، دون ما هو مشبَّه بالعلل ومستعار له هذا الاسم»**[2].

إذن، لا بدّ هنا من استعراض أدلّة المعارضين ومناقشتها، والرد عليها.

أدلّة المعارضين للتعليل

1 ـ **اختلاف الدواعي**: من أبرز الأدلة التي سيقت في إطار إبطال العمل بالتعليل، اختلاف الدواعي إلى الأفعال مع أنّ المصلحة تقتضي شيئاً آخر. فالعلل الشرعية إنّما تُنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون

(1) علم الهدى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 208.

(2) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 364 وكذلك ص 322.

في أحدهما داعٍ إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه. ولذلك لم يكن في النص على العلّة ما يوجب التخطّي، وجرى النص على العلّة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه. وبهذا الصدد يقول السيد المرتضى: «**ولهذا جاز أن يعطى لوجه الإحسان فقير دون فقير، ودرهم دون درهم، وفي حال دون أخرى، وإن كان في ما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه**»[1].

وتبعاً لأستاذه المرتضى، كتب الشيخ الطوسي بهذا الصدد: «**إنّ العلل الشرعية إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه. ومتى كان النص الوارد بالعلة كاشفاً عن الداعي ووجه المصلحة، أو عن الداعي فقط. وأمّا إن كان مختصاً بوجه المصلحة لم يجب ذلك؛ لأنّ الدواعي قد تتفق تارة وتختلف وجوه المصالح وتختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح**»[2].

وفي الجواب عن ذلك لا بدّ من القول: إنّ هذا الرأي الذي طرحه الأعلام، ناظر إلى نمط محدّد من القياس يقضي باستظهار العلل الواقعية في ما لم يرد فيه نص من الشارع، ولا يتيسّر إدراكه وفهمه؛ أي المسائل العبادية الخفية التي لا مجال لإدراكها.

لكن إن كان المراد من ذلك الأحكام التي تندرج ضمن إطار المعاملات والسياسات والمدنيات والعرف العام الذي جرى العمل به وأمضاه الشارع، أو أقرّه بعد أن أجرى تعديلات عليه، فكل ذلك لا علاقة له بالدواعي. فالفقيه ورجل القانون يستطيعان التمييز بين العلل

---

(1) **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 208.

(2) **العدة**، ج 2، ص 657 ـ 658.

وبين الدواعي، فالعلل تحمل طابعاً عامّاً وشاملاً، بينما تحمل الدواعي طابعاً جزئياً وشخصياً، كما أنّها مذكورة في الروايات على سبيل الحث والإنذار.

في حين أنّ حديثنا حول العلل المنصوصة لا صلة له بالحكمة والفلسفة؛ كي يصار إلى التمييز بينها وبين الدواعي، وإنّما الكلام في التعليل الذي جعله المعصوم مبنىً للحكم الشرعي.

والملفت هنا أنّ السيد المرتضى في: الناصريات والرسائل، والشيخ الطوسي في: الخلاف والمبسوط لجأوا إلى هذا النمط من العلل في أكثر من موضع، ولم يشكّكوا في حجيتها[1].

2 ـ التمايز بين العلل العقلية والعلل الشرعية: من الإشكالات الأخرى التي سيقت لمناهضة التعليل، هو دعوى التمايز بين العلل العقلية والشرعية، فالعلل العقلية تتميّز بدوران الحكم معها وجوداً وعدماً خلافاً للعلل الشرعية. يقول السيد المرتضى بهذا الصدد: «**علل الشرع مفارقة لعلل العقل؛ لأنّ علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح، وقد تختلف الأحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل**»[2].

والأمر الملفت في هذا الإشكال، هو أنّ القائلين بالكشف العلّي، اعتبروا العلّة كاشفة عن الحكمة وعن المصالح والمفاسد

---

(1) أنظر على سبيل المثال: **الانتصار**، ص 409، المسألة 123 و ص 45، والمسألة 257 وأيضاً: **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 332، 364، وكذلك: **المبسوط**، ج 6، ص 18، ص 233 وكذلك: **الاقتصاد**، ص 235 وكذلك: **رسائل الشريف المرتضى**، ج 3، ص 214، 319 وأيضاً: **الخلاف**، ج 3، ص 45 ـ 46.

(2) **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 220.

التي يترتّب عليها الحكم، والحال أنّه بالرغم من الأهمية القصوى التي تتمتّع بها الحكمة وإدراك المصالح والمفاسد في فهم الحكم، إلّا أنّ الأحكام إن كانت أحكاماً تعبديّة، وقد نصّ الشارع على العلّة فيها وربط الحكم بها وجوداً وعدماً، فلا داعي لتجاوزها والإعراض عنها.

وأمّا إن كانت مذكورة في إطار الأحكام غير التعبديّة، فإنّها معلومة نظراً لإناطة الحكم بها وتوقّفه عليها، فعلى سبيل المثال: ذهب الفقهاء إلى نفي الغرر في المعاملات، ونحن نعلم أنّ نفي الغرر ليس أمراً خفياً ومصلحته معلومة ومعروفة لدى الناس. فلو فرضنا أنّ الشريعة قد تسامحت في أمر الغرر، فلا شك في أنّ الحكمة التي يتضمّنها هذا الحكم، وهي تقويض مظاهر النزاع والاختلاف في المعاملات، سوف لن يبقى لها مبرِّر بعدئذٍ. ولذلك فبالرغم من وجود الاختلاف بين العلل العقلية والشرعية، إلّا أنّ ذلك لا يعني إفراغ الأخيرة من الاعتبار. فالأمور الاعتبارية تكتسب أهميتها من حجم القيمة المعطاة لها. فعلى سبيل المثال: لا وجه للمقارنة بين «العلاقة» التي تربط النار بالإحراق، وتلك التي تربط الغيبة بتلاشي الثقة والاختلاف والحقد والضغينة[1]؛ لكن عدم المقارنة هذا لا يعني عدم الاعتبار.

لقد حاول البعض أن يدّعي: أنَّ تعلّق الأحكام بالعلل العقلية يختلف عن تعلّقها بالعلل الشرعية، وبالتالي فالعلاقة بينهما ليست علاقة حقيقية. يقول العلّامة الطباطبائي بهذا الصدد: «**ويشكل الأمر في استناد الأمور الاعتبارية المحضة إليه تعالى؛ إذ لا وجود حقيقي**

(1) باعتبار أنّ هذه الأمور تمثّل العواقب التي يسببها تفشي الغيبة في المجتمع [المترجم].

لها أصلاً، وإنّما وجودها وثبوتها ثبوت اعتباري لا يتعدّى ظرف الاعتبار والوضع وحيطة الفرض وما تشتمل عليه الشريعة من الأمر والنهي والأحكام والأوضاع كلّها أمور اعتبارية، فيشكل نسبتها إليه تعالى، والذي تحل به العقدة أنّها وإن كانت عارية عن الوجود الحقيقي، إلّا أنّ لها آثاراً هي الحافظة لأسمائها، وهذه الآثار أمور حقيقية مقصودة بالاعتبار ولها نسبة إليه تعالى، فهذه النسبة هي المصحّحة لنسبتها»[1].

لكن بطبيعة الحال لا أحد يدّعي مثل ذلك بالنسبة للأحكام، فالذي يعرّف العلّة بالمعرّف والأمارة والعلامة وما يُعرف وجود الحكم به، أو الذي يعتقد بإنّ العلل الشرعية تختلف عن العلل العقلية، لا يدّعي إنّ للأمور الاعتبارية وجوداً حقيقياً كالذي للأمور العقلية التكوينية.

فالكلام إذن يدور حول ترتّب الحكم على علته. فعلى سبيل المثال: نريد أن نعرف ما هي علّة تحريم الخمر؟ فإنْ كان الإسكار هو العلّة، فعندئذٍ تجري قاعدة الوجود عند الوجود والعدم عند العدم، بالرغم من كون هذه العلّة ليست من العلل العقلية الواقعية، بل علّة اعتبارية اعتبرها الشارع. وبحسب الميرزا الأصفهاني (م 1361 هـ): **«فإنّ المعرّف هنا ما يكون بوجوده كاشفاً عن موجود آخر وليس المراد منه ما هو مرسوم في علم الميزان (= المنطق) من تعريف الشيء... فلا يعتبر إلّا انتقال من موجود إلى آخر»**[2].

ويقول في موضع آخر: «**إنّ نفي العليّة عن العلل الشرعية**

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 149، عند تفسيره سورة آل عمران، الآيات: 26 ـ 27.

(2) أُنظر: **نهاية الدراية**، ج 2، تحقيق مؤسسة آل البيت، ص 499.

وجعلها معرّفات، إنْ أريد منه نفي الاقتضاء والتأثير كما هو ظاهر لفظ السبب فهو حق بداهة أنّ التكاليف والاعتبارات الشرعية كلّها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله لا أنّها قائمة بشيء قيام المقتضى بالمقتضي. وإن أريد نفي العليّة بقول مطلق فلا وجه له إذ كما أنّ القدرة والإرادة والشعور مصححة لفاعلية الفاعل، ومخرجة لها من القوة إلى الفعل كذلك الجهات الموجبة لاتّصاف الفعل بالمصلحة والدخيلة في ترتب فائدته عليه متممة لقابلية الفعل لتعلّق الإرادة به»[1].

إذن فهو أقرّ بالاختلاف بين العلل العقلية والشرعية، لكنّ ذلك لا يشكّل مانعاً من العمل بالتعليل في الأخيرة. فلو ثبت في موضع من المواضع أنّ العلّة دخيلة في إيجاد الحكم وانعدامه، فلا إشكال في إمكانية الأخذ بها والاعتماد عليها في الاستنباط، ولا أحد يذهب إلى أكثر من ذلك في باب الأحكام.

إنّ الأمر الملفت في الإشكال السابق هو أنّ المستشكل قد توهم أنّ التعليل ناظر إلى الحكمة، وبالتالي فهو مجرد عن الطابع الكلّي العام الذي يسمح بالتعميم والتسرية إلى سائر الموارد. ولذلك تمسّك بدعوى الاختلاف بين العلل العقلية والشرعية.

لكن كما هو واضح، فإن كان المراد من العلل، الأسباب التي يتوقف عليها تشريع الحكم، فكلام المستشكل لا يرد. يقول السيد المرتضى بهذا الصدد: «**إنّما سميت العلّة؛ لأنّ الله تعالى علّق الحكم بها كما فعل مثل ذلك في الاسم**»[2].

وهكذا نجد أنّ المرتضى يشبّه العلاقة والنسبة بين العلّة

(1) أُنظر: المصدر نفسه، ص 431 ـ 432.

(2) **الذريعة**، ج 2، ص 220.

والحكم بتلك التي بين الاسم والمسمّى. ويضيف قائلاً: «**فكما أنّ الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وإن كان موجوداً، ولا يخرج من تعلق الحكم به، فكذلك العلّة الشرعية**»[1].

إذن فالنزاع لا يتعدّى كونه نزاعاً لفظياً، ومن الواضح أنّ منشأه النقاشات التي دارت حول القياس، وقد تطرّقنا لذلك في حديثنا عن القياس وقلنا إنّ جل هذه الاعتراضات التي تستهدف التعليل وطرق إحراز الملاك ناشئة من الخلفيات والأطر الذهنية السابقة. وعليه فلو ثبت للمعترض أنّ هذه الموضوعات لا صلة لها بالقياس الباطل، فلا شكّ في أنّ القلق والتوجّس من هذه البحوث سيتلاشى، ولن يبقى هناك أي مبرر للمقارنة بين العلل الشرعية والعقلية.

3 ـ عدم القطع بالعلل الشرعية: من جملة ما تمسّك به المناهضون للتعليل، عدم القطع بالعلل المستخرجة، بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك، وهو عدم الظن بها أيضاً. يقول الشيخ الطوسي بهذا الشأن: **لو حصل الظن الذي منع من حصوله**[2].

وما يدلّ أولاً على عدم حصول مثل هذا الظن ـ وعدم قيمته فيما لو حصل ـ هو أن العلّة عندما لا تكون عقلية ومؤثرة تأثير الإيجاب، لا يمكن تعليق الحكم بها في كل موضع. فمثلاً لو قيل لنا إنّ درجة غليان الماء تساوي مائة، فإنّنا لن نشك في هذا العدد ولن نتردد في صحته، فكلّما وجدنا ماءً سنحكم بأنّ درجة الحرارة عند غليانه هي مائة. وهذا هو حال الأمور العقلية الواقعية. وليس كذلك علّة السمعي، فإنّها لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل

(1) المصدر نفسه، ص 221.

(2) **العدّة**، 2، ص 658.

موضع وجدت فيه أن تُعلم، فعلّة السمعي قد تكون مجموع أشياء، وقد تكون مشروطة في كونها علّة، وقد تكون علّة في وقت دون وقت، وعين دون عين وقد تكون العلّة الواحدة علّة لأحكام كثيرة[1].

ولو فرضنا حصول مثل هذا الظن، فإنّه لا يوصل إلى العلم، فالعلّة إن كانت تثبت علّة بالظن، فقد علمنا أنّ الظن لا بدّ له من أمارة وإلّا كان مبتدأ لا حكم له: ﴿...إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ﴾ [يُونس: 36]، و﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النّجْم: 23].

ويردِ على هذا القول عدّة أمور:

أولاً: إنّ إثبات الأحكام لا يحتاج إلى علم وقطع في كل الحالات، فخبر الآحاد مثلاً لا يفيد علماً؛ لكنّه حجّة في الوقت نفسه، وحجيته مستقاة من السيرة العقلائية ومن عدم ورود المنع من الشارع إزائه.

فإنْ ثبت أنّ السيرة العقلائية قد جرت على العمل بالعلل الشرعية ولم يرد منع من الشارع على ذلك، كانت حجيتها ثابتة دون الحاجة إلى إفادتها العلم.

بناء على ذلك، فكما أنّ العلم لا مجرى له في كافة طرق الأحكام، فالتعليل كذلك، فإن ثبت بالنص أو الاستنباط أو الحصر العقلي، فهو حجّة ولا حاجة للقطع به، بل تكفي الحجية العلمية.

ثانياً: إنّ العلل التي قيل بصددها إنّ الظن لا يصح حصوله فيها، فضلاً عن العلم، ليس سائر العلل، إنّما، ونظراً لما تقدّم من الأدلّة، فهذا الوصف ناظر إلى الحكمة والقياس الممنوع، فمثلاً

---

(1) **الذريعة**، 2، ص 228.

يقول الشيخ الطوسي مستدلاً على ذلك: «**وليس في الشرع أمارة على أنّ التحريم في الأصل المحرّم إنّما كان لبعض صفاته، فكيف يصح أن يظن ذلك**»[1].

وهذا الدليل يبتني على عدم تمامية العلّة في الأصل وعدم إحراز عليتها. والشاهد على ذلك ما حاول الشيخ الطوسي قوله في هذا الإطار: «**وليس هذا ما لا يزالون يمثلون به من ظن الربح، والخسران، أو التجارة، أو الهلاك، وغلبة الظن في قيم المتلفات و...الخ، ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن أحوال التجارة لا يصح أن نظن فيها ربحاً ولا خُسرانا، وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا، ومن لم يعرف أمارة في القيم يمارسها لا يظن أيضاً فيها شيئاً. وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تأملته وجدته مستنداً إلى ما ذكرناه**»[2].

وممّا تقدّم يتضح أنّ العلل العقلية لا تحرز إلّا عن طريق العقل، في حين أنّ العلل الشرعية لا تثبت إلّا بأدلّة شرعية إمّا نصاً أو استنباطاً. من هنا، ذهب المعترضون إلى أنّه لو حصل الظن الذي منع من حصوله فهو غير حجّة، بل الدليل على عدم حجيّته ثابت. إلّا في حال نصّ الشارع على العلّة، كما في رواية مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله، في رجل محل في الحرم رمى صيداً خارجاً من الحرم فقتله، قال: «**عليه الجزاء لأنّ الآفة جاءته من قبل الحرم**».

فيمكن للعلّة المنصوصة هنا أنْ تكون مبنىً للحكم الشرعي في

---

(1) **العدّة**، ص 656.

(2) المصدر نفسه، ص 657.

مواضع أخرى، ولم يرد من الشارع ما يمنع مثل هذا الظن، والخبر بالرغم من كونه غير قطعي إلّا أنّ القراءة العرفية وفهم الفقهاء يعكس الاطمئنان بمثل هذا الظن، وهذه الدرجة من الوثوق تعدُّ كافية لإثبات الحكم.

أمّا الاستدلال بآيات النهي عن العمل بالظن[1] فهو قاصر، إذ سبق وأن استُدِلّ بها في مناقشة حجيّة خبر الواحد[2] وذكر الشيخ الأنصاري في كتابه: فرائد الأصول[3] وغيره من الأصوليين في الجواب عن الاستدلال بالآيات: بأنّها ـ بعد تسليم دلالتها ـ عمومات مخصصة. فكما أنّ مدلولها المطابقي ـ نظراً لقواعد الدلالة ـ حجّة، فكذلك موضوعها الالتزامي إذا كان متضمناً إشارة إلى العلّة، أي ناظر إلى تعليل الحكم، فيمكن التمسّك به ولا يدخل ضمن دائرة الآيات الناهية عن العمل بالظن.

أمّا ما يدخل ضمن هذه الدائرة، فهو استظهار الحكمة عن طريق العقل لجلب نفع أو دفع ضرر، واعتبار تلك الحكمة علّة للحكم، وهذا بطبيعة الحال خارج عن إطار بحث التعليل.

الاجتهاد في العلّة

تقدّم في مطلع حديثنا عن العلّة أنّ هناك عدّة طرق لاستظهار العلل، منها: الدليل اللفظي المتمثّل بالنص عليها، والثاني: النظر في الأدلّة وفقاً للأساليب المذكورة في علم الأصول والتي منها: تنقيح

---

(1) سورة الإسراء: الآية 36، سورة يونس: الآية 36، سورة الأنعام: الآية 116، سورة النجم: الآية 22.

(2) أنظر، الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 5، ص 133.

(3) أنظر: **فرائد الأصول**، تحقيق المؤتمر العالمي، ج 1، ص 246.

المناط وإلغاء الخصوصية، وتحقيق المناط وتخريج المناط. والثالث: النظر وإعمال العقل في الأحكام الإمضائية التي لا تعبد فيها.

وهناك مسالك أخرى للعلّة، كالدليل اللفظي (المنصوص أو المستنبط) والدليل اللبّي (العقل والإجماع).

أمّا المنصوص فالبعض ناقش في عليّته وظاهر المرتضى المنع منه أيضاً فيما لم يتردّد باقي الأصوليين في حجيته. أمّا المستنبط فمعظم الأصوليين شككوا في حجيته وعدّوه من القياس الممنوع.

ويبدو أنّ استنباط العلل الشرعية يوازي التماس العلل الواقعية؛ لكن مع غض النظر عن الحكم الشرعي. وهناك قرائتان للاجتهاد في العلّة:

أحدها: إن كانت العلّة منصوصة، فهو قياس منصوص، وإنْ لم تكن كذلك وإنّما أحرزت بأحد طرق الاستنباط: كتنقيح المناط أو تحقيقه، فالقياس مستنبط.

ثانيها: في ما لو نصّ على العلّة، أو استنبطت عبر تنقيح المناط أو تحقيقه، فالقياس يعد منصوصاً، وتجري عليه أحكام المنصوص. أمّا لو استنبطت العلّة عن طريق أحد مسالك العلّة المتفق عليها بين العقلاء، أو من خلال الوصف المؤثر في جنس الحكم، أو عبر الجهة المشتركة بين الحكمين، أو من خلال مسالك المناسبة والطرد والشبه والدوران والسبر والتقسيم، فالعلّة مستنبطة.

وقد ذهب إلى هذا التقسيم، العلّامة الحلي من الإمامية. فأجاز الأول ومنع الثاني وفقاً لمجموعة من الأدلّة أوردها بهذا الصدد[1].

يقول العلّامة البحراني في المقدمة الثالثة لكتاب الحدائق

---

(1) **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص 218 ـ 227.

الناضرة، بهذا الشأن: **جمهور الأصوليين من أصحابنا وغيرهم على حجية قياس الأولوية ومنصوص العلّة، ومثّلوا للأوّل بدلالة تحريف التأفيف في الآية** ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسرَاء: 23] على تحريم أنواع الأذى الزائدة عليه. وسماه بعضهم بالقياس الجلي، وأنكره المحقق وجمع من الأصحاب واختلفوا في وجه التعدية في الآية، فذهب بعض إلى أنّه من قبيل دلالة المفهوم وهو مفهوم الموافقة، وقيل: إنّه منقول عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى، لاستفادة ذلك المعنى من اللفظ من غير توقف على استحضار القياس[1].

ثم يحاول البحراني التدليل على عدم حجيّته مستشهداً بالخبر المنقول عن أبان قال: **قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.**

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي قاله شيطان. فقال: مهلاً يا أبان! إنّ هذا حكم رسول الله (ص)، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحِق الدين[2].

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 62 ـ 64.

(2) **الكافي**، ج 7، ص 299، ح 6 و**وسائل الشيعة**، ج 29، الباب 44 من كتاب الديات، ص 352، ح 1.

الرد على الدليل المتقدّم

لو تجاوزنا النقاش الدائر حول سند هذه الرواية، فإنّ الاستدلال بها على القياس الجلي والمنصوص يبدو استدلالاً قاصراً[1]. وأمّا الآية فإقراره بكون إدراك «**حرمة التعرّض للوالدين بالضرب أو الجرح**» لا يدخل ضمن النظر العقلي والاستحساني، وإنّما ضمن القياس الجلي الذي يعتمد على الوضع اللغوي، فإنّ قياس الأولويّة هنا لا بدّ من أن يكون مستفاداً من الآية نفسها ومن موضوعها اللغوي. فعندما يكون التأفيف حرام، فإنّ الضرب لا شكّ أنّه سيكون أشدّ حرمة. إذن فهو خارج عن موضوع الرواية.

أما موضوع دية المرأة، فيمكن فهمه من خلال روايات أخرى نصّت على مقدار الدية، وقد تقدّم في شروط العلّة أن لا تتعارض مع نص آخر.

ثمّ يتعرّض البحراني لما أورده العلّامة الحلي عن المانعين الاحتجاج بأنّ قول الشارع: **حرّمت الخمر لكونها مسكرة**، يحتمل أن تكون العلّة هي الإسكار، وأن تكون إسكار الخمر، بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلّة. وإذا احتُمِل الأمران لم يجز القياس.. والتحقيق: أنّ النزاع هنا لفظي، لأنّ المانع إنّما يمنع من التعدية لأن قوله: حُرّمت الخمر لإسكارها، محتمل لأن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختص بالخمر، فلا يعم، وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم. والمثبت يسلم أن التعليل بالإسكار المختص بالخمر غير عام وأنّ التعليل بالمطلق يعم. فظهر أنّهم متفقون على ذلك[2].

---

(1) حول سند هذه الرواية وحول ابراهيم بن هاشم، أُنظر: البهسودي، **مصباح الأصول**، ج 2، ص 60؛ **والأصول العامة**، ص 327.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 62.

ثم يضيف: «**نعم، النزاع وقع في أنّ قوله: حرمت الخمر لكونه مسكراً، هل هو بمنزلة علة التحريم للإسكار أم لا؟ فيجب أن يجعل البحث في هذا، لا في أنّ النص على العلّة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها، فإنّ ذلك متفق عليه.**

الجواب: لا شكّ في أنّ كلام البحراني حول نمط التعليل المذكور في الروايات، كلام مقبول لا غبار عليه، لكن المشكلة تتعلّق بالحجم الكبير لموارد ذكر العلل في الآيات والروايات. ثمّ إنّ الكلام لا صلة له بالعلل المنصوصة، بل بالعلل المستنبطة، التي لم يتم تسليط الضوء عليها بشكل كاف.

وعلى أيٍّ حال، فالوقوف على رأي المعارضين للعلل المستنبطة بحاجة إلى استعراض الأدلّة التي حاولوا من خلالها تدعيم موقف المناهض لهذا النمط من العلل.

أدلّة المعارضين لتعدية الحكم بالعلل المستنبطة

1 ـ كونها غير قطعية[1] لا يخفى أنّ العلّة عندما تكون مستنبطة وغير منصوصة، لا يمكن القطع بها، فالتعدية بها لا تصح إنْ لم تثبت حجيتها. لكن إن حصل القطع بالعلّة من غير تدخل شيء آخر في العلية وعلم وجود تلك العلّة في محل آخر (= في الفرع) لا بالظن بل بالعلم، فإنّه حينئذٍ يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحل الآخر، كما لو ثبت بالقطع أنّ الإسكار علّة لتحريم الخمر، فتثبت الحرمة في النبيذ أيضاً لكونه مسكراً، فتكون الحرمة هنا مستندة إلى النص.

---

(1) نسب صاحب الحدائق (ج 1، ص 64) هذا الدليل إلى بعض فضلاء متأخري المتأخرين، وذهب إلى ذلك العلامة الحلي في: **مبادئ الوصول**، ص 219 أيضاً.

والملفت هنا قوله: «**إذ حصول هذين القطعين ـ أي القطع بعليّة الحكم في الأصل والقطع بعدم مدخلية شيء آخر في العليّة ـ مما يكاد ينخرط في سلك المحالات إلّا في تنقيح المناط**».

وهذا الكلام ـ كما مرّ في بحث المنصوص ـ يمكن أنْ يناقش من زاويتين:

الأولى: إنّ الرواية وحدها لا تكفي لحصول القطع، كما أنّ الحكم المستنبط من الآية أو الرواية ليس حكماً قطعياً، وذلك أنّ مفهوم النص قد يحمل في طيّاته احتمالات متعددة، وأحد هذه الأحتمالات، فقط، هو الراجح لتفسير الآية أو الرواية دون غيره، من هنا وُصف القرآن: بيقيني الصدور وظني الدلالة، ووصفت الأحاديث: بظنية الصدور والدلالة معاً.

أمّا السياقات العرفية فالظهور فيها حجّة، وقد جرت سيرة العقلاء على الأخذ بظواهر الكلام؛ ولذلك فإنْ استظهر من الآية أو الرواية علّة ما وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة، فإنّها ستكون مقبولة عند كافة العقلاء.

ومثل هذا الكلام يجري بالنسبة للقوانين والشرائع العرفية، فإن استُظهِر منها علّة وثبت عدم دخالة شيء آخر في العليّة، كانت العلّة قطعية بالنسبة للمشرّع والمقنّن العرفي.

أمّا النصوص الدينية، فهي ليست بمعزل عن هذه القاعدة، وخصوصاً أنّ الشارع لم يردع عنها، بل نجد أنّه قد سندها في كثير من الأحيان، كما في الخبر المروي عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي (ص) فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله، فيخالطها ولا ينزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل،

فقال عمر لعلي (ع): ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال علي (ع): أتوجبون عليه الحدَّ والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء، إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل[1].

ففي هذه الرواية على الرغم ممّا نجده من الأولوية التي استخدمها الإمام لقياس حكم الحد والرجم في من يأتي أهله ويخالطها ولا ينزل، على حكم الغسل، إلّا أنّ الأمر الملفت في الرواية هو النصّ على العلّة، الذي يظهر من قوله: «**إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل**».

فعلّة حكم الرجم والغسل هي التقاء الختانين. فعندما نجد الإمام يستخدم هذا المنهج في استثمار العلل، معنى ذلك أنّه منهج استنباطي مشروع ومنطقي وصائب في الوقت ذاته.

غير إنّ هناك من نفى دلالته على حجية قياس الأولوية، كالشيخ الحر العاملي (م 1104 هـ) حيث قال: «ليس فيه ـ أي في الحديث ـ دلالة على حجية قياس الأولوية، لاحتمال التقية لأنّه قد قال به العامة وجماعة من الصحابة، ولاحتمال كونه دليلاً إلزامياً لهم بما يعتقدونه»[2].

إلى غير ذلك من التبريرات التي يراد بها تقويض الاستدلال الواضح الوارد في الرواية، ونحن نتساءل هنا: ما هو وجه التقيّة، ونحن نرى أنّ المهاجرين على علم بهذه الفتوى؟ فالتقيّة ممّن؟ وما هو وجه المحذور من إبراز الفتوى كي يقال إنّها قيلت تقيةً؟ ولماذا كلّما عجزنا عن إعطاء تفسير صحيح ومناسب للرواية أحلناها إلى

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 119، ح 314.

(2) أُنظر: **وسائل الشيعة**، ج 2، الباب 6 من أبواب الجنابة، كتاب الطهارة، ص 184، ذيل حديث رقم 5، ص 184.

دائرة التقيّة؟ ثمّ إنْ كان المبرر للتقيّة هو الخوف أو الاختلاف، فأيّ خوف أو اختلاف كان يهدد الإمام؟ وإن كان دليلاً إلزامياً فأين وجه الإلزام في المقام؟

إنّ الموضوع واضح ولا يحتاج إلى مثل هذا التكلّف، فالرواية تريد إبراز ملاك الجنابة، وبيان علّة الحكم ليتسنّى تعديتها إلى الموارد الأخرى. وعليه ليست هنا أيَّة ضرورة تقضي بحصول القطع في العلّة عن طريق وجود شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة، بل يكفي حصول الاطمئنان بها من خلال النص الواضح.

الزاوية الأخرى: التي نحاول من خلالها الرد على دليل المعارضين هي: إذا كانت الحجيّة ثابتة لخبر الواحد من دون أنْ يكون قطعياً، فلماذا لا تثبت للعلّة المظنونة.

وإذا ثبتت الحجيّة لكافة استنباطات المجتهد من الروايات، فإنّ استنباطه وفق القواعد اللغوية والأصولية والفهم العرفي للكلام في باب العلّة يكون حجّة أيضاً، حتى لو لم يكن قطعياً. فلا يشترط أنْ يكون استظهار العلّة وتعديتها قطعياً وإنّما يكفي أنْ يكون موجباً للاطمئنان.

فنحن نشاهد في الفقه فتاوى واستنباطات مختلفة، فإنْ كانت هذه الفتاوى نتيجة لاستظهارات الفقيه، سواء أكان الاستظهار، استظهاراً من الدلالة المطابقية والتضمنية أو من الدلالة الالتزامية وغيرها من الدلالات الأخرى، ففي جميع الأحوال إنْ لم يكن استظهاره قطعياً، فهو مبني على وثوق المجتهد وبالتالي فحجيته ثابتة لأنّه مستظهر من الأدلّة.

وهذا الأمر هو الذي دفع أمثال الشهيد الصدر للقول: إنّ

صعوبة إثبات الملاك ليست هي المشكلة، فهذا الأمر يعكس حاجة المسألة إلى جهد ودقّة متناهية، ولا يعكس عدم إمكانية أو استحالة إثباته[1]. وهذا الأمر شبيه بمن يجد صعوبة في الاجتهاد في الأدلّة وتغطية جوانبها المختلفة، لكن سيرة الفقهاء جرت على العمل بذلك، والفقهاء العظام لا يفتون بشيء ما لم يحصل لهم الاطمئنان به، لكن لو حصل لهم اعتمدوا عليه وبادروا إلى الإفتاء، فهو حجة عليهم. يقول المجلسي في باب صلاة المسافر الذي سفره أكثر من حضره، نقلاً عن الصدوق، عن ابن أبي عمير يرفعه إلى أبي عبد الله (ع) قال: «**خمسة يتمون في سفر كانوا أو في حضر: المكاري، والكري، والاشتقان [وهو البريد] والراعي والملاح لأنّه عملهم**»[2].

ثم يعقّب المجلسي على هذه الرواية ملفتاً إلى ما ورد فيها من تعليل: «**ويستفاد من تعليل رواية ابن ابي عمير أنّ كل من كان السفر عمله وصنعته يجب عليه الإتمام**»[3].

المثال الآخر، ما استفاده الشيخ الطوسي في كتابيه النهاية والمبسوط وابن ادريس في السرائر[4] من التعليل الوارد في الرواية المنقولة عن الإمام الباقر قال: «**ماتت أم كلثوم بنت علي وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدري أيهما هلك قبل، فلم يورث أحدهما من الآخر**»[5].

---

(1) أُنظر: **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 289.

(2) الصدوق، **الخصال**، ج 1، ص 145؛ **وبحار الأنوار**، ج 86، ص 19، ح 6.

(3) **بحار الأنوار**، ج 86، ص 22.

(4) أُنظر: **جواهر الكلام**، ج 39، ص 308، **المبسوط**، ج 4، ص 118 والنهاية، ص 674.

(5) **وسائل الشيعة**، ج 26، الباب 5 من أبواب ميراث الغرقى، كتاب الفرائض، ص 314، ح 1.

والتعليل كما هو واضح يظهر من خلال قوله: «**لا يدري أيهما هلك قبل**».

وصحيح أنّ الاستظهار هنا غير قطعي، إلّا أنّه فهم واستنباط عمل به الفقهاء، وبحسب صاحب الجواهر: **ظنّ على وجه يقوم مقام العلم وهو ظن معتبر**... ومن الغريب ما عليه السيد علي الطباطبائي (م 1231 هـ) صاحب الرياض من الاحتجاج بقوة احتمال كون العلّة قطعية[1] **منقحة بطريق الاعتبار لا مستنبطة بطريق المظنة**[2].

والكتب الفقهية تضجُّ بمثل هذه النماذج، بل حتى إنّ فقيهاً كالمحقق الكركي نجده يحاول في أحد المواضع أنْ يستنبط حكماً مستعيناً «**فيما يُظنّ كونه العلّة**»[3]. ولا شكّ في أنّ العلّة هنا مستنبطة لا منصوصة.

بناءً على ذلك، فالتمسّك بالعلل واستنباطها إذا تمّ وفق القواعد وكان موجباً للاطمئنان دون القطع، أمكن الأخذ به كما عليه جمهور الفقهاء، ولا إشكال في كون العلّة غير قطعية، كما هو الحال في خبر الواحد، والاستناد إلى السيرة العقلائية. وأمّا ما حوته الروايات من الردع عن القياس، فهو ـ كما تقدّم ـ ناظر إلى التماس العلل عن طريق العقل في الأمور التعبدية، وليس إلى الاستنباط من النصوص التشريعية[4].

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 39، ص 309.

(2) **رياض المسائل**، ج 14، ص 467.

(3) **جامع المقاصد**، ج 4، ص 42.

(4) يشار إلى أنّنا سنتحدّث لاحقاً عن هذا الموضوع بتفاصيل أكثر.

2 ـ صعوبة إحراز العلل: ذكروا: أنّ العلّة إن كانت منصوصة فتأثيرها في ثبوت الحكم أو رفعه واضحٌ لا غبار عليه، لكنّها إن لم تكن كذلك، فإنّ الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع قد لا تحصل إذ يُحتمل أن تكون العلّة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس، كما في الأوامر الجزائية كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النِّسَاء: 160]

فإنّه يدل على أنّ العلّة غير ناظرة إلى إثبات الحكم وإنّما ناظرة إلى غايته ومقصده الذي هو الجزاء على ظلم اليهود وعصيانهم.

أو لاستحالة حصر جميع الاحتمالات التي قد ترد في تعليل الحكم الشرعي، وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما يفرضه القائس من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها، وتكون علّة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القائس.

أو أن يكون ما ظنّه القائس علّة ليس هو الوصف المجرّد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه ـ أعني الأصل ـ لخصوصية فيه. مثال ذلك: الإسكار في الخمر، فالإسكار المضاف إلى موضوعه أي الخمر هو العلّة وليس الإسكار المجرّد، والذي قد تسبّبه بعض السوائل الأخرى. أو كما في النهي عن البيع الغرري الوارد في الأخبار «**نهى النبي عن بيع الغرر**»[1] فإنّ الجهل بخصوص العوض في البيع هو الموجب لفساد البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنّه يتضمّن معنى المعاوضة عن البضع[2].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 72، الباب 62، ص 197، نقلاً عن: **معاني الأخبار**.

(2) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 4، ص 189.

أو احتمال أنّ هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنّه القائس علّة بأن يكون المجموع منهما هو العلّة، كما في سقوط الإرث لو كان الموت لا عن سبب بل كان حتف الأنف[1].

أو احتمال أن يكون هناك مانع في الفرع يقوّض تأثير العلّة لو أُريد تعديتها، كما في علّة تحريم النظر إلى الأجنبية التي هي تهييج الرجال وما يترتب عليه من الوقوع في الزنا، ولكن هذا الأثر يتلاشى بسبب وجود مانع في الفرع، كالعسر والحرج بالنسبة للطبيب وللناظر إلى النساء اللاتي لا ينتهين إذا نهين. ولولا ذلك لما جاز لأحد أنْ يبرح داره[2].

إذن فجميع هذه الاحتمالات تشير إلى صعوبة إحراز العلل المحصورة، هذا إن لم نقل باستحالة استنباطها، وهذا ما استدلّ به المانعون لإثبات ذلك.

الجواب:

لا ينكر أحد صعوبة استظهار العلل وإحرازها، لكن هناك الكثير من الممارسات الأخرى تتسم بالصعوبة وهذا لا يمنع من القيام بها، فالعقلاء يعملون بها بالرغم من صعوبتها، وبالتالي فالصعوبة لا يمكن أنْ تشكّل عقبة أو مانعاً يحول دون ممارستها، بل لا بدّ من وضع شروط وضوابط وقيود من أجل تذليل الصعوبات والعقبات وتصحيح مسار الممارسة.

وبالنسبة للإجتهاد في العلّة، هناك مسالك وطرق وضوابط

---

(1) أُنظر: **جواهر الكلام**، ج 39، ص 307 ـ 308.

(2) أُنظر بهذا الصدد: مصطفوي، سيد جواد، **«قياس از نظر عامه وخاصه»**، حياة العلامة الأميني، ص 267.

وضعت له ـ وكما سيتضح لاحقاً ـ متى ما روعيت أمكن اقتناص العلل المستنبطة وتجاوز كافة الاحتمالات التي ذكرت سابقاً.

طبعاً لا يخفى بقاء بعض الاحتمالات التي يتعذر اتفاقها إلا نادراً، كما هو الحال بالنسبة لبقاء بعض الاحتمالات النادرة في فهم الظواهر وتنقيح السيرة العقلائية، فلا بد من عدم أخذها بنظر الاعتبار.

من هنا، لا يمكن للإشكال السابق أن يشكّل عقبة في طريق استنباط العلل[1].

3 ـ العقبات المهمّة المانعة من استظهار العلل: ذكروا أنّ العلل، سواء أكانت منصوصة أو مشاراً إليها، لا تدل على تعدية الحكم إلى كافة المواضع كي يقال بإمكان استخلاصها بواسطة الاستنباط ثم القول بحجيتها. فالناس في حواراتهم العرفية لا يلجأون إلى ذكر العلل المباشرة إنما يستخدمون العلل القريبة أو ما يقتضي مراعاة حال المخاطب، فمثلاً عندما يعطى شخص مالاً، يقال: يا له من فقير، والحال أنّ الفقر ليس هو العلّة التامة لإعطاء المال، فهناك عوامل عديدة باجتماعها يتحقق الإعطاء، ولذلك نجد أنّ الاعطاء يشمل فقيراً دون فقير. والروايات غنيّة بمثل هذه النماذج، فمثلاً يقول الإمام (ع): «**لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيه غسالة الحمام؛ فإنّ فيه غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء**»[2].

فهل يمكن لهذه العلّة ـ أي كون ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة

---

(1) أُنظر على سبيل المثال: بحث المحقق النجفي صاحب الجواهر (ج 40، ص 323) والشهيد الثاني في مسالك الأفهام (ج13، ص 498) في باب الاحتمال في العلل ومرجعيته.

(2) **الكافي**، ج 3، ص 14، **ووسائل الشيعة**، ج 1، الباب 11، من أبواب الماء المضاف، ص 119، ح 4.

آباء ـ أنْ تكون هي العلّة التامّة للنهي عن الغسر في ماء البئر التي تجتمع فيه غسالة الحمام؟!

إنّ السبب الأساس الذي يجعل تعدية الحكم أمراً مستحيلاً في نظر المانعين هو أنّ كثيراً من العلل المذكورة في النصوص التشريعية لا تمثل عللاً للأحكام أو قد تكون مجهولة أو مشتركة، فمثلاً ورد في علل الشرائع للصدوق أنّ الصادق (ع)، **سُئِلَ عن الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به، فقال: لا بأس به. فسكت، فقال: أو تدري لم صار لا بأس به؟ قال: لا والله جعلت فداك، فقال (ع): إنّ الماء أكثر من القذر**[1].

فإنّ صحّ أنْ نتمسّك بهذا التعليل، أصبح كل مورد غلب فيه الماء على القذر طاهراً، حتى لو لم يبلغ الكر، وهذا واضح البطلان. من هنا، قلنا بعدم حجيّة العلل المستنبطة[2].

لكن في مقام الإجابة عن ذلك نقول: بالرغم من كل هذه الإشكاليات والموانع والعقبات، هناك نصوص وروايات أوضح فيها أئمة أهل البيت إمكانية احراز العلل وإثباتها. بل إنّ هناك الكثير والكثير من الروايات التي نُصّ فيها على العلل وقد كانت مثار اهتمام فقهائنا العظام منذ العصر الأول وحتى الآن فطالما لجأوا إلى استنباط عللها وتعديتها، أمّا ما لم تُحرَز علله فتركوه جانباً. وأمّا ما نجده من الاختلاف بين الفقهاء في تعليل بعض الأحكام فمردّ ذلك إلى الاختلاف في الاجتهاد والاستنباط، وهو أمرٌ معهود جدّاً بالنسبة للممارسات الاجتهادية. ويبقى السبيل الوحيد لتقليص هذه

---

(1) **علل الشرايع**، ص 287، ح 1، **ووسائل الشيعة**، ج 1، الباب 13 من أبواب الماء المضاف، ص 222، ح 2.

(2) أُنظر: الشعراني، أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، ص 95 ـ 97.

الاختلافات هو تنقيح المباني وتحديد الرؤى والفرضيات ودراسة وتحليل مسالك العلّة وقواعد استنباطها، وهو ما سنشير إلى بعض موارده في ما بعد.

طرق استنباط العلّة

لو سلّمنا بحجيّة الاستنباط في العلل وتجاوزنا الإشكالات والشبهات، فسنواجه سؤالاً مهمًّا وهو: ما هي الطرق المفضية والكاشفة عن العلل المستنبطة؟

تنقسم مسالك العلّة إلى قسمين: قطعية وظنيّة، أو بحسب بعضهم: صحيحة وفاسدة. وقد تقدم أنّ العلة إن كانت منصوصة ودُلّ عليها بالدلالة المطابقية، فهي خارجة عن موضوع «**الاجتهاد في العلة**» ومعظم الأصوليين لا يشكّون في حجيتها.

وفي غير هذا المورد يكون الوصول إلى العلّة إمّا عن طريق الدلالة اللفظية والتي يدخل ضمنها، مفهوم الموافقة والشرط والحصر، أو عن طريق الوصف الظاهر المنضبط الذي أنيط به الحكم ودلّ عليه دلالة تامة.

ومن هنا: انبثق تقسيم المسالك إلى قطعية وظنية، أو صحيحة وفاسدة.

وبعبارة أخرى: كلّما جرى الحديث عن مسالك العلّة وطرق إحرازها، يتبادر إلى الذهن سؤال، وهو: كيف يمكن في المرحلة الأولى تعميم وتسرية القيود المشعرة بالعليّة والتي تشتمل عليها الخطابات الشرعية إلى الموارد الأخرى؟ والجواب إنّ القيود قد تكون وصفاً للموضوع ومأخوذة في الحكم الشرعي كالعادل في (أكرم الفقير العادل). فنستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصورية دخوله أيضاً في المدلول

التصديقي الجدي. فالوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل، وأخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوري للكلام، وبكلمة أخرى أنّ ما يقوله يريده حقيقة، وبهذا الظهور نثبت قاعدة وهي: **قاعدة احترازية القيود**[1]. ويترتب على ذلك أنّ قاعدة احترازية القيود تثبت أن شخص الحكم الذي يشكل المدلول التصديقي الجدي للكلام المشتمل على القيد لا يشمل من انتفى عنه القيد ولا تنفي وجود حكم آخر يشمله، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً، فلا يشمله ذلك الوجوب، ولكن هذا لا يعني أنّ إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخص الإنسان العالم أيضاً، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ[2].

ومرجع ظهور التطابق الذي يبرّر «**قاعدة احترازية القيود**» إلى ظاهر حال المتكلّم أنّ كل ما يقوله يريده جدّاً. والدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى بمجموعهما يكونان الصغرى لهذا الظهور، إذ يثبتان ما يقوله المتكلّم، فتنطبق الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور. وقاعدة الاحترازية التي تقوم على أساس هذا

---

(1) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء الأول، ص 134 ـ 143.

(2) من هنا، نفهم أنّ الظهور الذي يعتمد عليه الإطلاق غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريده، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب. وقد اختار صاحب الكفاية (رحمه الله) أنّ هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق، فلا يلزم حينئذٍ أن يكون قد أراد ما لم يقله. لكن الشهيد الصدر لا يوافق صاحب الكفاية على ذلك ويقول: إنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّي بالكلام، فإذا كان القيد (=العدالة) جزءاً من الموضوع يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بينا.(المصدر نفسه، ص 134).

الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، إلّا أنّها إنّما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، ولا تنفي أي حكم آخر من قبيله. ففي المثال السابق: يكون انتفاء قيد العدالة مقتضياً لانتفاء الأكرام، لكن هل يكون هذا القيد مطلقاً، أي يعمم على الموارد الأخرى بحيث كلّما انتفى وصف العدالة انتفى معه الحكم؟ لا شكّ في أنّ هذا القيد غير مأخوذ في موضوع الحكم على سبيل الإطلاق. لذلك احتاج إلى قواعد أخرى لتنقيحه كتحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط، ولكل واحدة من هذه القواعد أحكام خاصّة تعدّد فيها مواقف الأصوليين وآراءهم. وسنحاول في ما بعد الحديث عن ذلك بشيء من التفصيل.

إذن فالقسم الأوّل من المسالك القطعية ـ النص على العلّة على نحو القطع أو الظن ـ ما دلّ بالوضع اللغوي على التعليل، أمّا القسم الثاني، فهو ما دلّ على التعليل بدلالات أخرى كالدلالة الالتزامية التي تشمل الإيماء والإشارة والتنبيه وأمثالها. وسنحاول هنا تناولها بشيء من التفصيل:

1 ـ الإشارة والتنبيه والإيماء: إنّ من بين الطرق المفضية والكاشفة عن العلّة، الإيماء والإشارة والتنبيه. والمراد منها: أن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالّاً بوضعه على التعليل. ولذلك قد يتعارض الإيماء والتنبيه مع النص الصريح. من هنا حاول فقهاء أهل السنّة ضبط هذه المسالك فذكروا **أنّ كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد**[1].

(1) **مباحث العلّة**، ص 371، وأيضاً نقلاً عن: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 235، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ج 2، ص 166.

وأهمية دلالة الإشارة بعد النص..[1].

ومثلوا لفهم دلالة الاشارة: بالفرق بين من يشاهد بعينه ومن يدرك ذلك من خلال الاشارة[2].

إنّ مشكلة الإشارة لا تكمن في دلالتها الظاهرية أو اللفظية، ذلك أنّ العرف والسيرة جارية بالأخذ بمدلول الإشارات، إلّا عند التعارض مع النص الصريح. فالنص موضوع للمطابقة ـ أي يدل على الكلام بالدلالة المطابقية ـ فإذا وجد فالكلام لا يصل إلى الإشارة.

وقد ذكروا للإيماء والإشارة أقساماً عديدة لا شكّ في أنّ بعضها غير قابل للاستناد، وبعضها قابل لذلك لكن مع ملاحظة بعض القرائن والسياقات المحيطة بالكلام،كما لو رتب الحكم على الوصف ببناء فالتعقيب والتسبيب، فكان الوصف موضوعاً للحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ فالتعقيب «**بالفاء**» دالّ على التعليل بين السرقة وقطع اليد. ومثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّور: 2].

والأخبار حافلة بدلالة الوصف على العلّة كما في قوله: **من أحيى أرضاً مواتاً فهي له**[3]، **فالفقهاء فهموا من السياق، أن الإحياء علّة للملكية، وقد أجروا هذا الملاك في مواضع أخرى.**

ويمكن الأخذ بمسلك الإيماء والإشارة ما لم يتعارض مع النص الصريح، وكانت دلالته حصرية. وعلى هذا جرت سيرة الفقهاء

---

(1) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج 1، ص 478.

(2) المصدر نفسه، نقلاً عن: البخاري، عبد العزيز، شرح المحسوس.

(3) **وسائل الشيعة**، ج 25، كتاب احياء الموات، الباب 1، ص 412، ح 5، وهناك روايات أخرى كثيرة وردت بنفس المضمون.

والمتشرّعة ولم يترددوا في الأخذ بهذا المسلك. أمّا التوقّف عن الأخذ بالإشارة فسببه لا يعود إلى دلالة الإشارة، بل إلى بعض خصوصيات ذلك النص. كما لو حصل التعارض بينه وبين نص آخر، أو لم يكن الوصف منضبطاً أو لم تكن دلالته حصرية، أو كانت هناك علل أخرى دالة على خلاف ذلك.

وهناك أقسام عديدة أخرى ذكرت للإيماء والإشارة إلى العلّة، منها: ترتيب الوصف على الحكم خلافاً لما تقدّم، ومنها: أن يذكر الوصف ويُشك في تأثيره في الحكم[1]، ومنها: أنْ يذكر الشارع وصفاً لو لم يقدّر التعليل به لم تكن له فائدة. وبما أنّ الأصل في ذكر القيود الإشعار بالعلية والقيد هنا داخل ضمن القيود الاحترازية فلا بد من حمله على التعليل. إلّا عند التعارض أو طروء أحد الشروط التي تقدّم الحديث عنها في مطلع البحث.

أمّا الأقسام الأخرى التي ذكرها بعض المحققين المعاصرين، فهي لا تخلو في دلالتها على العلّة من تأمل.

2 ـ **مسلك المناسبة**: من المسالك الأخرى المفضية إلى العلّة، مسلك المناسبة. وقد تقدّم في الفصل الأوّل أنّ المناسبة في اللغة تعني المشاكلة والمقاربة. وفي اصطلاح الأصوليين: وصف ظاهر منضبط، يحصل من ترتب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء[2].

---

(1) كما في قوله (ص): كفّر، عقيب قول القائل: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان. فالظاهر من الخبر كون المواقعة حصلت عن عمد لا عن جهل أو نسيان، والعلم هنا دخيل في الحكم. أُنظر: **صحيح مسلم**، كتاب الصيام، الباب 14، ص 470، ح 1111.

(2) الفاضل التوني، **الوافية في اصول الفقه**، ص 239.

وعرّف بعض المعاصرين المناسبة: بالوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول منفعة، أو دفع مفسدة[1]. على أنْ لا يكون خفيّاً أو مبهماً أو متزلزلاً؛ بحيث لا يحصل به الاطمئنان. من هنا، وصف المناسب بما لو عرض على العقول تلقّته بالقبول.

أمّا حجيّة هذا المسلك في كشفه عن العلّة وتعميمها إلى المواضع الأخرى فمردّها إلى أحد أهم مباني الملاكات وهو أنّ الأحكام الشرعية قد وضعت لمصالح العباد ومنافعهم لا لمصالح الخالق سبحانه. أمّا هذه الأوصاف والقيود المستنبطة من الأحكام فليست قيوداً جزافية كما أنّ أحكامها ليست أحكاماً تعبدية كي يصعب فهم المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها، أو يتعسّر ذلك على العقلاء، فمثلاً روي عن الإمام الصادق: «**الرمي سهم من سهام الإسلام**»[2]. فالمناسبة بين الحكم والحث على الرمي تتضح من خلال النسبة القائمة بين الرمي وتعزيز شوكة الإسلام، أي التجهيز والاستعداد مقابل الأعداء، وهذا وصف ظاهر لا خفي يستفاد من ترتب الحكم على الموضوع. فإنْ قيل: إنّ هذا الوصف قابل للتعميم من الرمي بالسهم إلى الرمي بالأسلحة الأخرى فالعقول تتلقّى ذلك بالقبول ولا ترفضه وبالتالي فالوصف صالح للتعليل.

ومثل ذلك الأخبار الواردة في الحجر كقوله (ع): «**إذا بلغت الجارية تسع سنين دُفع إليها مالها**[3] أو قوله: **سألته عن اليتيمة متى يُدفع إليها مالها؟ قال: إذا علمت أنّها لا تفسد ولا تضيع**»[4]. فمن

---

(1) السعدي، **مباحث العلّة**، ص 392.

(2) **وسائل الشيعة**، ج 19، كتاب السبق والرماية، الباب 2، ص 252، ح 2.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4،ص 164، ح 574.

(4) **وسائل الشيعة**، ج 18، كتاب الحجر، الباب 1، ص 410، ح 3.

الواضح أنّ مسألة الرشد والبلوغ مطروحة هنا في إطار المناسبة بين الحكم والموضوع، فيمكن تعميم هذا العنوان إلى الأحكام الأخرى التي لم يتم تغطيتها بالنصوص، ذلك أنّ هذه الأوصاف ليست أوصافاً خفية، ومصالحها مدركة للعقلاء. وبما أنّ هذه القيود تفهم عبر المناسبة بين الحكم والموضوع، فهي لا تخلو من وجه ترجيح، وهذا الوجه غير مقابل بما يعارضه. ثمّ إنّ الوصف هنا يعد وصفاً منضبطاً؛ لذلك أمكن استخدامه في عملية الاستنباط وفي الكشف عن الملاك والعلّة، و تعميمه من الأصل إلى الفرع.

أقسام المناسبة:

قسّموا العلّة من حيث اعتبار الشارع لمناسبتها للحكم وعدمه إلى أربعة أقسام:

1 ـ **المناسب المؤثر**: وهو الذي اعتبره الشارع علّة بأتم وجوه الاعتبار، ودلّل صراحة أو إشارة على ذلك وما دام الشارع دلّ على أنّ هذا المناسب هو علة الحكم، فكأنّه دلّ على أن الحكم نشأ عنه وأنّه أثر من آثاره، ولهذا أطلق بعض الأصوليين على المناسب المؤثر: العلّة المنصوص عليها.

2 ـ **المناسب الملائم**: وهو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علّة لحكمه في المقيس عليه وإن كان قد اعتبره علّة لحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر، ومثلوا له بالحديث القائل: **«لا يزوّج البكر الصغيرة إلّا وليّها»**، فالحديث اشتمل على وصفين كلّ منهما صالح للتعليل وهو الصغر والبكارة، وبما أنّه علل ولاية الولي على الصغيرة في المال في آية ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النِّسَاء: 6]، وما دام الشارع قد اعتبر الصغر علّة

للولاية على المال، والولاية على المال والولاية على التزويج نوعان من جنس واحد هو الولاية، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علّة للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار.

3 ـ **المناسب الملغى**: وهو الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنّه مظنّة تحقيق المصلحة، أي أن بناء الحكم عليه من شأنه أن يحقق مصلحة، ولكن دل دليل شرعي على إلغاء اعتبار ها المناسب ومنع بناء الحكم الشرعي عليه. ومثلوا له بفتوى من أفتى في إفطار شهر رمضان خصوص صيام شهرين متتابعين؛ لأنّه وجد أنّ المناسب في الموضع الذي أفتى به هو ذلك، ولكن هذا الاستنتاج ينافي إطلاق التخيير في الكفارة.

4 ـ **المناسب المرسل**: وهو الذي يظهر للمجتهد أنّ بناء الحكم عليه لا بدّ أن يحقّق مصلحة ما مع أنّ الشارع لم يُقم على اعتباره أو إلغائه أيّما دليل[1].

وكما تقدّم فالمناسب لا تثبت حجيّته إلّا إن كان قطعياً أو قام دليل من الشارع على اعتباره. ولذلك فإنّ أيّاً من أقسام المناسب المتقدّمة لم تثبت حجيّتها بحسب رأينا.

لكن الجدير بالذكر هنا هو المنهج الذي على ضوئه قسّم الأصوليون «**المناسب**» وقد قسّموه إلى أربعة أقسام:

1 ـ تقسيمه باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم به يقيناً أو ظناً، أي إمّا أن يكون الحكم محصلاً للمصلحة، وإما أن يكون مانعاً للمفسدة، وإما أن يكون محصلاً للمصلحة ودافعاً للمفسدة معاً، وهذه الاقسام قد يكون تحصيل المقصود فيها يقيناً، وقد يكون ظناً.

---

(1) **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 311.

فتارة يكون الشارع صريحاً في بيان العلّة وتحديد المناسبة بينها وبين الحكم لدرجة دخول القياس حيّز المنصوص. وفي مثل هذه الحالة يكون حصول المقصود من شرع الحكم بالمناسب يقيناً.
وتارة لا تكون العلّة صريحة، بل مظنونة وبحاجة إلى قرائن لاستنباطها، ففي مثل هذه الحالة يكون حصول المقصود من شرع الحكم به ظناً.

2 ـ تقسيمه من حيث النظر فيه، وينقسم إلى حقيقي وإقناعي.
3 ـ تقسيمه بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه، وينقسم إلى ما علم أن الشارع اعتبره، وما علم أن الشارع ألغاه، وما لم يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه.
4 ـ تقسيمه من حيث التأثير وعدمه، وهو في ذلك على قسمين: إمّا يكون مؤثراً وإما أن يكون غير مؤثر[1].

نظرة إلى أدلّة المانعين:

يعد العلّامة الحلّي (م 726 هـ) من الأوائل الذين أعلنوا معارضتهم لمسلك المناسبة عبر كتابه مبادئ الوصول إلى علم الأصول. وتركز خلافه في حدود ما لم يكن هناك شاهد من النص يدلّ على العلّة. فبعد أن يتعرّض لبحث المناسبة يحاول سرد مجموعة من الأدلّة لنفي دلالة المناسب على العليّة، وهي ذات الأدلّة التي ساقها السيد المرتضى (م 436 هـ) من قبل في باب القياس[2]

(1) أنظر: السعدي، **مباحث العلّة**، ص 409.

(2) يبدو إنّ أوّل من قال بالمنع من التعليل والقياس معتمداً هذه الشبهات هو النظام المعتزلي (م 224 هـ) الذي كتب: «إنّ الله ﷻ قد دلّ بوضع الشريعة على أنه منعنا من القياس لأنّه فرق بين المتفقين وجمع بين المفرقين، فأباح =

لإثبات أنّ المناسب يوازي الحكمة في الاستنباط. أمّا الأدلّة فهي كما جاء على لسان الحلي:

1 ـ فلمّا بينّا، أنّ شرعنا مبنيٌّ على التفرقة بين المتماثلات والجمع بين المختلفات ـ كإيجاب القضاء على الحائض في الصوم، وإسقاطه عنها في الصلاة وهي أوكد من الصوم، وكإيجاب الغسل بخروج الولد والمني، وهما أنظف من البول والغائط الذين يوجبان الطهارة ـ فلا ضابط في الحكم سوى النص.

2 ـ فلأنّ الوصف المناسب، قد يقترن مع الحكم وضدّه، كالسفر الذي هو وصف مناسب لعليّة حكم التقصير، وربّما يقترن بعدم التقصير كما في مَن كان عمله السفر أو كان في سفر معصية. فالوصف المناسب هنا قاصر عن إفادة التعليل.

3 ـ فلأنّ الحكم لا يجوز استناده إلى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة[1]، ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم رد الأحكام إليه ولا إلى الوصف؛ لأنّه إن لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للتعليل، وإن اشتمل كانت الحكمة علّة العلة[2].

أمّا حول إفادة المناسبة للعلم بذاتها أم لا؟ خلاف قائم بين أصوليي المدرسة السنيّة، فالأحناف والشافعية ذكروا: لا يصح

= النظر إلى شعر الأمة الحسناء وحظر النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء. وتبعه في ذلك كل من المرتضى والطوسي وقوم من المعتزلة. أنظر: **العدّة**، ج 2، ص 651 و 661، **والذريعة**، ج 2، ص 208 ـ 210.

(1) الحكم إن أُسند إلى الحكمة، كالمشقة في السفر، فهي مضطربة، لأنّ المشقّة قد توجد في السفر وقد لا توجد، وربما توجد في الحظر أكثر ممّا توجد في السفر مع عدم الترخّص.

(2) العلامة الحلي، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص 220.

التمسّك بالمناسبة والقول بإثباتها التعيل، إلّا بعد ثبوت المناسب بطريق معتبر، كالمناسبات التي اعتبرها الشارع لحفظ مقاصده الكلية الضرورية الخمسة (أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وبيّن حكم كل واحدة منها.

أمّا المالكية والحنابلة فقالوا: ليس للشارع أن يعتبر المناسبة بنص أو اجماع كي تفيد التعليل، إنما يكفي كونها ظاهرة في الحكم، أو فهم ذلك من دون وجود ما يكون بين الوصف والحكم دالاً على ظهورها، أو في كل موضع استلزم من الحكم حصول نفع أو دفع ضرر ليحرز من ذلك صلاحية العلة للحكم وعلم الشخص بإمكانية جعله من قبل الشارع، فهو مفيد للعليّة أيضاً، ذلك أنّ ما يترتب على العلية هو الظن والظن غير كاف للأخذ به.

أمّا جمهور أصوليي الإمامية فقالوا: إن أوجبت المناسبة القطع بالعلّة، فلاشك في حجيتها، لكنّها إن كانت ظنيّة، فإنّ اعتبر الشارع حجيّتها فهي حجّة أمّا إن لم يرد من الشارع ما يدلّ على اعتبارها فلا وجه لحجيتها[1].

الرد على الأدلّة المتقدّمة:

لا شكّ في أنّ الحديث عن المناسبة كمسلك من المسالك الصحيحة المفضية إلى العلّة لا يشمل كل أنواعها بما في ذلك المناسب الملغى والمرسل، فهذه مما لا يمكن الأخذ بها لعدم إحراز شروط العلّة،التي تقدّم الحديث عنها، فيها وخصوصاً كونها ظاهرة منضبطة.

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 325 ـ 338.

أمّا الناحية الأخرى فتكمن في أهمية عدم الغفلة عن الأثر المترتب على هذا المسلك الذي قد يكون قطعاً أو ظنّاً، والفرق بين الاثنين واضح، وليس هناك من يدّعي التمسّك بالمناسبة في كلا الحالتين.

إذن فمع الأخذ بهاتين الملاحظتين سنحاول الرد على كل واحد من الأدلّة التي تموضع خلفها المانعون:

جواب الإشكال الأول:

1 ـ أمّا إطلاق القول بأنّ شرعنا مبني على التفرقة بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، فغلط، والصحيح أنّ جلّ أحكام الشريعة خاضعة لنظام ونسق محددين وهي منطوية على مصالح ومقاصد واضحة شفافة، وخصوصاً تلك التي تتمحور حول المعاملات والمدنيات، فإنّ لها ملاكات وضوابط جليّة تستهدف جلب المنفعة ودرء المفسدة.

2 ـ إنّ وجود بعض موارد الاختلاف في القضاء بين الصلاة والصوم بالنسبة للحائض لا يعود إلى أهمية الصوم وعدم أهمية الصلاة، إنّما مرد ذلك إلى كثرة الابتلاء بالحكم وقلّته. فنحن نعلم بأنّ المرأة تبتلى بالعادة في كل شهر من ثلاثة أيام إلى عشرة وترافقها هذه الحالة طيلة شهور السنة، فلو كتب عليها أن تقضي الصلاة معنى ذلك أنّها ستغرق في القضاء في ما تبقّى لها من أيام الشهر، وهذا مضافاً لما فيه من عسر وحرج فإنّه مخالف لمبدأ السهلة السمحاء الذي اتصفت به الشريعة الإسلامية. فلو صدر عن الشارع مثل هذا الحكم لاستلزم تخلّف الكثير من المكلّفين عنه. أمّا بالنسبة لقضاء الصوم، فإنّ الصوم الواجب ينحصر في شهر واحد من السنة الكاملة والمرأة لا تعتاد في الشهر سوى ثلاثة إلى عشرة أيام،

معنى ذلك أنّ عليها أن تقضي في السنة الكاملة من ثلاثة إلى عشرة أيام لا غير، وهذا أمر يسير. من هنا، قلنا إنَّ الاختلاف لا ينشأ من أهمية وعدم أهمية التكليف (=الصوم والصلاة) إنّما مردّه إلى سهولة التكليف وعسره.

3 ـ يضاف إلى ذلك أنّ الموارد التي ذكرها المانعون تشير إلى التعبديات، والحال أنّ موضوع المناسبة ناظر إلى الأحكام غير التعبدية. بل حتى المثال الذي أورده النظام وهو قوله: **إباحة النظر إلى الأمة الحسناء وإلى محاسنها وحظر ذلك من الحرّة وإن كانت شوهاء**، بالرغم من كونه حكماً غير تعبدي، إلّا أنّ صرف النظر إلى الأجنبية من دون قصد الريبة أو المعصية لا يختلف بين الأمة والحرّة، فإذا أخذنا الحكم بالخصوصية الواردة في الآية الكريمة: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النُّور: 30] فهو مطلق وشامل لكل مرأة أجنبية يكون النظر فيها بقصد التلذذ والريبة، وليس كل أنماط النظر.

4 ـ لو سلّمنا بكون الأمثلة التي ساقها المانعون داخلة ضمن اختلاف المتفقات، لكن يبقى أنّ هذا الاختلاف قد تمّ تحديده من قبل الشارع، وإذا كان الشارع قد خص هذا الحكم بذلك فكيف لنا القول بالتعميم والمناسبة في مواضع أخرى؟! فهذا ضرب من القياس الاستحساني الذي لا يفيد إلّا الظن، إذ يحاول القائس أن يعمم الاختلاف في النظر بين الأمة والحرة، والاختلاف في القضاء بين الصوم والصلاة والاختلاف في حكم النجاسة بين المني والغائط، إلى غير ذلك من الموارد. وهذا أمر غير صحيح؛ إذ الملاك في كل حكم يختلف عن الملاك في الحكم الآخر. فلا شك في أنّ هناك فرق بين خروج الولد المستلزم للغسل وبين البول، ولو سلمنا جدلاً بتساويهما في النجاسة ـ بل سلمنا بكون البول أشد نجاسةً ـ فمن

قال بوحدة الملاك بينهما؟! إذ لاشك أنّ للشارع غرضاً ـ ربما ليس شديد الخفاء ونحن لسنا بصدد الكشف عنه ـ مختلفاً ولذلك فإنّ إطلاق القول بأنّ المتفقين لا يختلفان في الحكم، والمختلفين لا يتفقان في الحكم غلط ومرفوض[1].

جواب الإشكال الثاني:

أمّا الدليل الثاني الذي ساقه المانعون فقد تمحور حول إمكانية اقتران الحكم مع ضدّه، كالسفر الذي هو وصف مناسب لعلية حكم التقصير؛ إذ ربّما يقترن بعدم التقصير في مَن كان عمله السفر أو كان سفره معصية، فالسفر هنا في الموردين الأخيرين لم يتسبّب في تقصير الصلاة وبالتالي أخفق عن إفادة العليّة.

لكن لا بدّ من أن نقول إنّ هذا المثال وغيره من الأمثلة المشابهة، لا تصلح لأن تكون دليلاً على بطلان العمل بالمناسب، ذلك أنّ السفر إنّما يصح أن يكون علّة للتقصير في حال لم يوجد هناك نص مزاحم للعلّة، إذ تقدّم أن من شروط العلّة عدم معارضتها بنص آخر، في حين أنّ المثال السابق يتضمّن نصّاً صريحاً في المخالفة وهو عدم جواز القصر لمن كان عمله السفر أو كان سفره في معصية[2].

وعليه فالسفر الذي بإمكانه أنْ يكون مناسباً لعليّة حكم التقصير هو السفر المطلق، أمّا السفر الذي يكون محفوفاً بالقيود فيدخل

---

(1) حول الإجابة عن هذه الشبهة أُنظر: **العدّة**، ج 2، ص 662.

(2) أُنظر: **وسائل الشيعة**، ج 8، الباب 8 من أبواب صلاة المسافر، ص 47، ح 2 و 3، و ص 484، ح 1 و 2.

ضمن إطار الشك في المخصص، وحينئذٍ إنْ لم يتم التعرّض للتخصيص والتقييد بالفحص والتدقيق، تُجرى أصالة العموم والإطلاق. ومن هنا قالوا: لا بدّ في المناسب والعلّة من الفحص والتدقيق في أطراف النص حذراً من وجود قيد أو وصف يخرج العلّة عن سمة الضبط أو يتسبّب بالاشتراك في العلة.

الرد على الإشكال الثالث:

أمّا دليلهم الثالث، فقد تضمّن شقّين: الأوّل: عدم جواز الاستناد إلى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة. والثاني: عدم جواز الاستناد إلى الوصف المناسب؛ لأنّه يوازي «**الحكمة**» ولا يختلف عنها.

ولأهميّة موضوع الحكمة ومصيريته في تحديد علل الحكم الشرعي ـ نعتذر للقارئ الكريم ـ ونحاول إلقاء شيئاً من الأضواء على بعض فقراته.

أهمية الحكمة ودورها في استنباط علل الأحكام

يظهر من كلمات جمهور فقهاء الإمامية عدم جواز الأخذ بالحكمة لتعميم الحكم وفقها إلى الموارد الأخرى وهذا أصل مسلّم لديهم، لذلك تجدهم ميّزوا بين الحكمة والعلّة. فمتى ما أُحرزت الحكمة عندهم منعوا من التمسّك بها. وهذا مع بقاء الاختلاف قائماً بينهم حول تشخيص الحكمة وتمييزها عن العلّة، فكثيراً ما يختلفون في الوصف أهو حكمة أم علّة؟

والسبب الذي حال دون تمسّك الفقهاء بالحكمة هو عدم دوران الحكم معها وجوداً وعدماً، وهذا بذاته كان السبب لامتناع

كثير من الفقهاء السنة عن الأخذ بها أيضاً[1]. خلافاً لمن أجاز التمسّك بها إن كانت ظاهرة منضبطة.

إذن فالسؤال المطروح هنا: ما الذي جعل الحكمة قاصرة عن التسبب في تشريع الحكم ولماذا امتنع البعض من توظيفها لتعميم الحكم أو تضييقه؟

ويبدو لنا أنّ كل حكم قد شُرّع استناداً لحكمة قصدها الشارع من تشريع ذلك الحكم، بنحو أدار الحكم معها وجوداً وعدماً، بحيث لو انتفت الحكمة انتفى الحكم، ذلك أنّ الحكمة تمثّل الباعث والغاية والمقصد من تشريع الحكم. لكنّ المانعون يرون أن الاستناد للحكمة متعذّر لأسباب، منها:

1 ـ خفاء الحكمة في بعض الأحكام واستحالة إدراكها حتى مع الاجتهاد والنظر في الحكم. بناءً على ذلك لن يكون إحراز الحكمة مقدوراً في جميع الأحكام، فمثلاً: قد نستطيع ترتيب بعض الأحكام على الزوجية، لكن لا يمكننا ذلك إزاء حكمة الزواج؛ لأنّ تمام الحكمة من الزواج غير محرزة بل لا يمكن إحرازها.

2 ـ إنّ الحكمة لا تمثّل تمام العلّة بالنسبة للحكم، ذلك أنّه قد ثبت بواسطة الاستقراء أنّ الحكم غير مستند في تمام أجزائه إلى الحكمة، فهناك الكثير من الموارد التي وردت في القرآن الكريم كحكمة وكفلسفة للأحكام لا يمكن اعتمادها في تعميم الحكم وتسريته إلى المواضع الأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، فالصلاة التي يؤدّيها المكلّفين لا تنهى جميعها عن الفحشاء والمنكر،

(1) أنظر: الشلبي، **تعليل الأحكام**، ص 135.

وعليه فلا يمكن لوجوب الصلاة هنا أن يدور مدار النهي عن الفحشاء والمنكر وجوداً وعدماً.

3 ـ وقد تكون الحكمة أمراً تقديرياً، أي أمراً غير منضبط، فلا ينضبط بناء الحكم عليه ولا ربطه به وجوداً وعدماً. مثال هذا: إباحة الفطر في رمضان للمريض، حكمتها دفع المشقّة، وهذا أمر تقديري يختلف باختلاف الناس وأحوالهم فلو بني الحكم عليه لا ينضبط التكليف ولا يستقيم.

من هنا، عمد الفقهاء إلى اعتماد العلّة بدلاً عن الحكمة وقالوا: لا يمكن إثبات الحكم أو نفيه إلّا في حال كانت العلّة، علّة تامة لتشريع الحكم، بمعنى أن يكون ملاك الحكم ومناطه واضحاً جلياً محرزاً فيكون الحكم حينئذٍ دائراً مدار أمر ظاهر منضبط.

4 ـ إنّ حكمة بعض الأحكام التي كانت في زمن ما مجهولة قد تبدأ بالظهور نتيجة للكشف عنها بواسطة العلم التجريبي الذي أخذ بالتطوّر يوماً بعد يوم، فهو لم يظهر ما خفي من الحِكَم، إنّما غيّر بعض ما كان يعتقد أنّه الحكمة والفلسفة من تشريع بعض الأحكام، وأثبت أنّ الحكمة من هذه الأحكام شيئاً آخر، لكن كما هو واضح فالعلم التجريبي مهما بلغ من التقدّم لن يتمكّن من الإحاطة بالحِكَم الواقعية التي تنطوي عليها الأحكام. فعلى سبيل المثال: جرى الاعتقاد سابقاً أنّ الذي يقف وراء تحريم بعض الأمور كالدم والميتة ولحم الخنزير هو نمط معيّن من الحكم، وقد ذكروا لتحريم هذه الأمور فلسفات مختلفة، ربّما بقي بعضها سائداً إلى اليوم، لكن الكثير منها إمّا قد اندثر وإمّا قد عثر على علاج يبطل مفعوله. أي يبطل ما كان يعتقد أنّه سبباً للتحريم. فالعلماء في العالم الغربي ـ مثلاً ـ قد اكتشفوا دواءً يساهم في القضاء على الجرثومة

المتواجدة في لحم الخنزير، لكن كيف نقطع بأنّ هذا الاكتشاف قد قضى على السبب الرئيسي والحكمة الواقعية التي دعت الشارع للتحريم، إذ قد يكشف لنا العلم في المستقبل وجود مضار أخرى ينطوي عليها لحم الخنزير لم تظهر إلى اليوم[1].

يضاف إلى ذلك أنّ الحِكَم لا تحمل بعداً ماديّاً فقط، بل هناك أبعاد معنويّة وميتافيزيقية قد تكون هي المنظورة للشارع بالدرجة الأولى، وفي هذه الحالة لن يصح الجزم بكون الحكَم المذكورة للأحكام هي الحكم الواقعية التي يتوقّف عليها تشريعها.

5 ـ قد يكون ما ورد في النصوص في شأن الحكمة ناظر إلى لخصوصية معيّنة أو ظرف محدّد وبالتالي تكون الحكمة مذكورة على سبيل الإجمال، أو إنّ النص قد أشار إلى جانب من جوانبها فقط. فمثلاً قد نجد في ظرف معيّن أنّ الناس يهتمون بالأمور الطبية والعلاجية، فتجد الشارع يركّز على هذا الجانب في بيان فلسفة الوضوء والغسل، أمّا الجوانب الأخرى فتبقى قيد الكتمان.

بناء على ذلك نفهم أنّ مجمل أدلّة المانعين تتلخّص في الاختلاف بين الحكمة التي أحرزها العبد وتلك الحكمة الواقعية التي يريدها المولى، إذ قد يكون ما توصّل إليه المكلّف من الحكمة هي غير الحكمة الواقعية التي أدار الشرع معها حكمه وجوداً وعدماً.

لكن ماذا لو تمكّن المكلّف من اتباع مسالك معيّنة تفضي إلى القطع بالحكمة، وبالتالي تمكّن من إحرازها؟

---

(1) رضائي الأصفهاني، محمد علي، **دراسة في الإعجاز العلمي للقرآن الكريم**، ج 2، ص 321.

شروط الأخذ بالحكمة

تقدّم أنّ الحكمة المشمولة بالمنع والنهي هي تلك التي تكون أمراً تقديرياً غير منضبط، فلا ينضبط بناء الحكم عليها ولا ربطه بها وجوداً وعدماً، هذا مضافاً إلى أنّ بعض الحِكَم قد قصد الشارع إخفائها وارتأى الكشف عنها بشكل تدريجي. والبعض الآخر منها ناظر إلى الظرف العام وأخذ فيه مراعاة حال المكلّفين بنظر الاعتبار. وهذا أيضاً لا يخلو من النقض.

لكن مع ذلك فلو استثنينا النواحي الثلاث التالية، هل سيكون بمقدورنا إرساء معايير محدّدة تتيح وتصحح لنا التمسّك بالحكمة؟ وهذه النواحي الثلاث هي:

1 ـ إذا كانت من جملة التعبديات كعدد أشواط الطواف، وصورة الركوع والسجود في الصلاة وغير ذلك من الأحكام التي لا يمكن اقتناص حكمها وتعميمها إلى المواضع الأخرى. أو من جملة الأمور التي لا بدّ من تحديد مقدارها درءاً للوقوع في النزاعات كالتقسيمات العامّة للإرث.

2 ـ في ما لو لم يؤدي الكشف عن الحكمة إلى القطع بها وإنّما اعتمد في الكشف عنها على الظن والحدس وخصوصاً إن كان منشأه الظن الشخصي للفقيه، بمعنى أنّ هذا الظن قد اختصّ به الفقيه وحده وليس من قبيل الظنون التي يشترك فيها الجميع وتورث لديهم الاطمئنان بمجرّد الاصغاء إلى الدليل.

3 ـ لو تم الكشف عن الحكمة بعيداً عن الضوابط وخارج السياق النصّي واللغوي وتجاهل مناسبات الحكم والموضوع وعدم الاخذ بنظر الاعتبار طبيعة النص والقرائن المختلفة المحيطة به.

وفي ضوء هذا البيان يمكننا القول: بأنّ الحكمة لو خلت من الإشكاليات السابقة أمكن الأخذ والتعليل بها. وبالتالي لا مانع من أن نستظهر الملاك من الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، ما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقّق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا أشبه بمنصوص العلّة[1].

بعبارة ثانية: إذا كان الكشف عن الحكمة يعبّر عن الكشف عن مناط الحكم فلا شكّ في أنّه يمثّل حاجة ملحّة لتطوّر الفقه واستجابة الأحكام الشرعية لمتطلّبات الحياة الاجتماعية، وبعدم إحراز هذا المناط سيكون المكلفون إزاء مشاكل حقيقية قد تتسبّب بنفورهم من الشريعة.

وبتحديد أهداف ومقاصد التشريع يمكن استخراج هذه الحكم بصورة منضبطة، وخصوصاً إذا ما إذا تمّ ذلك ـ وبحسب تعبير الشهيد الصدر ـ في إطار الأحكام الإمضائية لا التأسيسية للشارع.

والملفت هنا استناد فقهائنا، سواء المتقدّمون منهم أم المتأخرون، إلى الحكمة والتعليل بها والإفتاء على ضوئها، فمثلاً نجد العلامة الحلي (وهو أحد المانعين)[2] يقول حول كراهة السجود على القرطاس الذي يحتوي كتابة:

«يكره السجود على قرطاس فيه كتابة ولئلا يشغله نظره. وفي زوال الكراهة عن الأعمى وشبهه إشكال ينشأ من الإطلاق من غير

---

(1) أنظر: السيد فضل الله، محمد حسين، **الاجتهاد والحياة**، ص 45، نقلاً عن: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 13، ص 237.

(2) **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 246 ـ 247.

ذكر علّة، ولو سُلّمت لكان الاعتبار بالضابط وإن خلا عن الحكمة نادراً»[1].

لكنّه في موضع آخر، وتحديداً حول سقوط نوافل النهار في السفر دون نوافل الليل، يذهب إلى خلاف ذلك حينما يقول: «**وأمّا قصر نوافل النهار: فلأنّها تابعة لفرائض مقصورة، فاقتضت الحكمة إسقاطها»**[2].

ومن الآراء المعاصرة الجديرة بالذكر هنا، ما ذهب إليه الإمام الخميني حول التمسّك بالحكمة للتصدّي لظاهرة الحيل الشرعية التي يلجأ إليه البعض لتبرير التعاطي الربوي، فيقول بهذا الصدد: «**ضرورة أنّ هذا النحو من الصرف (=المعاملة) أمر بعيد عن الأذهان، وإعمال تعبدٍ مخالف لحكم العقلاء»**[3].

ثم يبدي استغرابه من السلوك الربوي المغلّف والمبرر بالحيل الشرعية قائلاً: «**وهنا كلام يجب التعرّض له ـ وإن كان خارجاً عن محل البحث ـ لأهميته، وعدم تحقيق الحق فيه، وهو أنّ الربا مع هذه التشديدات والاستنكارات، التي وردت فيه في القرآن الكريم والسنة من طريق الفريقين، ممّا قل نحوها في سائر المعاصي، ومع ما فيه من المفاسد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ممّا تعرّض لها علماء الاقتصاد، كيف يمكن تحليله بالحيل الشرعية، كما**

---

(1) أُنظر على سبيل المثال: **التذكرة**، ج 1، ص 38 (الطبعة القديمة)، ص 346 (الطبعة الحديثة)، ص 92، 94، 114، (ومن أهل السنة) 218، 225، 510، (ج10، الطبعة الجديدة) ص 497، ج 2، ص 130، 147، 151، 196، 210، 229، 242، 310، 327، 394، 465، 472.

(2) **تذكرة الفقهاء**، (تحقيق مؤسسة آل البيت)، ج 2، مكان المصلّي، ص 438.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 414.

وردت بها الأخبار الكثيرة الصحيحة وأفتى بها الفقها إلّا من شهذ منهم؟»[1]

والملفت أكثر، ما ذهب إلى الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر من «**أنّ الحكمة ما لم يكن منصوص علّة أو تنقيح مناط لا يجوز اطرادها عندنا**»[2].

إذن هل عنى صاحب الجواهر بـ «الحكمة» المحرزة من خلال تنقيح المناط أو تحقيقه أو إلغاء الخصوصية أو المناسب المؤثر، غير ما ذُكر؟

وهنا نؤكد مرّة أخرى بأنّ العديد من مواقف فقهائنا (الإمامية) كانت خاضعة لتصورات مسبقة كوّنها الفقيه في مخيّلته عن القياس الباطل، ومتأثرة بالآراء الفقهية للمدرسة السنيّة التي لم تكن في الغالب معزّزة بالأدلّة والبراهين وموسومة بالإفراط تارةً وبالتفريط تارةً أخرى. وما يدلّنا على ذلك، الاختلاف بين المستويين النظري والتطبيقي للفقه الإمامي، وهو ما يظهر بجلاء في ثنايا المصنّفات الفقهية المتوفّرة بين أيدينا[3]. طبعاً لا ننسى في هذا الإطار التيار الأخباري ودوره الكبير الذي ألقى بظلاله على الساحة الفقهية في القرون الماضية.

تأسيساً على ذلك، يتضح الرد على الإشكال الثالث الذي أورده العلامة الحلي والذي يمكن تلخيصه بأن المناسبة لا تعني الحكمة، فهناك فرق شاسع بين المصطلحين، فالمناسب يمثل الطريق إلى العلة ولا يتضمّن مفهوم الحكمة خلافاً لما ذهب إليه. ولو سلّمنا

---

(1) **كتاب البيع**، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام، ج 2، ص 538.

(2) المصدر نفسه، ص 540.

(3) **جواهر الكلام**، ج 23، ص 27.

بتضمّنه مفهوم الحكمة، فإنّه وبالنظر لما جاء في حديثنا عن الحكمة، حيث ذكرنا إنّها إن لم تكن في إطار الأحكام التعبدية أو الإمضائية للشارع وكانت ظاهرة ومنضبطة فلا مانع من الأخذ بها، ولن تكون حينئذٍ مشمولة بأدلّة المنع عن القياس، ومن هنا، قلنا بخلو المناسب ـ بقسميه المؤثر والملائم ـ إذا ما توفّرت فيه هذه الشروط، من أي مانع للتعليل[1].

3 ـ السبر والتقسيم: من المسالك الأخرى التي تسهم في الكشف عن العلّة مسلك السبر والتقسيم، ويراد بالسبر الاختبار، وبالتقسيم استعراض وحصر الأوصاف الموجودة في الأصل ـ الصالحة للتعليل ـ في عدد، ثم إبطال بعضها، وهو ما سوى الذي يدّعى أنّه العلّة[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم الأصوليين لم يعرّفوا السبر والتقسيم مجزءاً، بل عرّفوه مجتمع اللفظين، فقالوا: هو حصر الأوصاف الصالحة للعليّة في عدد ثم إبطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى أنّه العلة واحداً كان أو أكثر.

ويمكن التمثيل للسبر والتقسيم بأمثلة كثيرة، لكننّا نكتفي بمثال أورده بعض الفقهاء المعاصرين يشير فيه إلى خكم النظر إلى الأجنبية ولمسها، كالمصافحة التي ذكر لتحريمها علل مختلفة إنْ حصلت بقصد التلذذ والشهوة.

فإنْ حصلت بهذا القصد، فلا شك في التحريم نظراً للنصوص

---

(1) قد يكون من المناسب استقصاء هذه الموارد ـ مواطن الاختلاف بين المستوى التطبيقي والمستوى النظري للفقه الإمامي ـ وإلقاء مزيد من الأضواء عليها، وقد حاولت رصد عدد منها، لكنّني انصرفت عن إيراده هنا تجنباً للإطالة.

(2) التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص 239.

الصريحة بذلك، لكن إنْ غاب الوصف فهل يجري الحكم، أي لو انعدم القصد المذكور فهل تبقى الحرمة سارية؟

المشهور بين الفقهاء بقاء الحكم على حاله، أي حرمة اللمس سواء أكان بقصد التلذذ والريبة أم دونه، والروايات شاهدة على ذلك.

لكن هناك من خالف المشهور مستنداً إلى قاعدة السبر والتقسيم وأفتى بعدم الحرمة عند عدم القصد معللاً ذلك باحترام المرأة الحرّة. فقال: إن لم تمتنع المرأة عن المصافحة، جاز بهذا القيد، ذلك أنّ علة التحريم في هذه الصورة احترام المرأة الحرة[1].

الأفق الدلالي للسبر والتقسيم على العلّة

هل يعد السبر والتقسيم آلية أو بحسب الفقهاء: مسلكاً صحيحاً للتعليل؟ وهل يدخل ضمن دائرة المسالك العقلائية والشرعية؟ وما هو موقف فقهاء الإمامية منه، وكم حاز على اهتمامهم؟ وما هي أهميّة ودور السبر والتقسيم في عملية الكشف عن العلّة؟ وهذا موجز عن الأسئلة التي قد تواجه الباحث إذا ما أراد الخوض في موضوع السبر والتقسيم.

---

(1) مع التأكيد على أنّ الملاك في اللمس والنظر واحد، وكلاهما مشروط بعدم قصد التلذذ والريبة. أُنظر: المنتظري، آية الله حسين علي، ديدگاه ها (مجموعة آراء)، ص 571. طبعاً يشار إلى أنّه قد اكتفى بالاستفتاء الذي قدّم له بخصوص هذه المسألة باستعراض الروايات المتعلّقة بها؛ لكنّه قدّم شرحاً مفصّلاً لها عبر مسلك السبر والتقسيم في التقرير الذي أرسله لي فيما بعد.

ولا يخفى أنّ هذا المسلك سيكون قاصراً عن الوصول إلى العلّة ما لم يكن التقسيم فيه منحصراً ـ وليس منتشراً ـ وسمّاه بعضهم التقسيم الحاصر، والمراد به ما يكون دائراً بين النفي الإثبات[1]، وطريق معرفة العليّة فيه: أن يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي تنقدح في الذهن ممّا يمكن التعليل به، ثمّ يختبرها بالمقاييس التي درج عليها في اعتبار الوصف المناسب للعليّة، ثم يبطل ما لا يصلح منها ـ وفقاً لتلك الضوابط ـ للعليّة، بواحد من طرق الإبطال، فما يتبقّى بعد هذا الحذف والإبطال يعد هو الوصف الذي يتعيّن التعليل به عند القائس.

ويمكن التمثيل له بمسألة انحصار الولاية بالأب والجد في نكاح الصبية[2]، إذ ذكر بعض الفقهاء: أنّ ولايتهما إمّا أن تكون غير معلّلة أو تكون معلّلة بالبكارة، أو معلّلة بالصبى، أو معلّلة بعلل أخرى. لكن خلوّها من العلّة أو إناطته بعلل أخرى أمر لا يصح، إذ المسألة ليست معقدة لدرجة أنّنا لا نستطيع أن ندرك انحصار الولاية فيهما. وحينئذٍ فلا خيار لها لو عقدا لها أو أحدهما بعد بلوغها على أشهر الروايتين[3]فالمدار في ولايتهما عليها ـ بحسب صاحب الجواهر: صغرها لا بكارتها[4]، وحينئذٍ يمكن عن طريق السبر والتقسيم بحصر الاوصاف الواردة في الروايات تحديد الوصف الذي يمكن التعليل به.

تأسيساً على ذلك، فالتقسيم وحصر العلل إمّا أن يكون على

---

(1) **مباحث العلّة**، ص 445.

(2) أنظر بهذا الصدد: **جواهر الكلام**، ج 29،ص 171 ـ 174.

(3) أُنظر: **وسائل الشيعة**، ج 20، الباب 6 من ابواب عقد النكاح، ح 5، 277.

(4) **جواهر الكلام**، ج 29، ص 172.

نحو القطع واليقين فحجيّته ثابتة لثبوت حجيّة القطع، وإمّا أنْ لا يكون كذلك فهو قاصر عن الأخذ به، وخصوصاً إن كان من قبيل التقسيم المنتشر[1].

أدلة المنع من السبر والتقسيم

يقرّر العلّامة الحلّي أدلّة المنع من السبر والتقسيم على النحو التالي:

أمّا أولاً: فللمنع من تعليل كل حكم.

وأمّا ثانياً: فللمنع من حصر الأوصاف، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

وأمّا ثالثاً: فللمنع من بطلان التعليل بأحد الأوصاف المذكورة.

وأمّا رابعاً: فلجواز التعليل، بمجموع وصفين من هذه أو ثلاثة.

وأمّا خامساً: فلجواز انقسام أحد هذه الأقسام إلى قسمين أحدهما صالح للعليّة دون الثاني[2]، كالقوت مثلاً، في تحريم الربا في البر إلى قسمين، أحدهما صالح للعليّة دون الثاني.

الرد على الأدلّة

1 ـ إنّ الوقوف والتأمل في التعريف المذكور للسبر والتقسيم من شأنه أنْ يقوّض كافّة الإشكالات الواردة، فالعلّامة الحلّي حاول التعرّض لهذا المسلك ونقده نقداً إجمالياً، والحال أنّ مدّعانا

(1) أنظر بهذا الصدد: **مباحث العلّة**، ص 448.

(2) **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص 225.

يستهدف نمطاً محدّداً من السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الصالحة للتعليل وإبطال ما لا يصلح منها لذلك، ولا يستهدف التقسيم بنمطه المنتشر، فنحن لا نقصد سائر الأوصاف في كافة الأحكام كي يواجهنا بقوله: **فللمنع من تعليل كل حكم.**

وكما تقدم مراراً، فإنّ حديثنا ينصب على الأحكام التي تسمح بالتأمّل والتفحّص العقلي فيها، والتي لم يشأ الشارع أن يخفي مصالحه فيها. فهناك ضرب من الأحكام تعمّد الشارع في ذكر قيودها وأوصافها، أو ربّما ساعد السياق أو المناسبة بين الحكم والموضوع أو ظروف المخاطب وبيئته التي رافقت صدور النص على إبرازها. وبما أنّنا قد أثبتنا سابقاً في حديثنا حول الملاكات أنّ أحكام الشريعة تابعة لمصالح ومفاسد ظاهرة غير خفيّة في أغلب الأحيان، ولذلك أمكن العمل على اقتناص عللها وإحرازها.

2 ـ كما أن قوله: **للمنع من حصر الأوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود،** غير مقبول لكون الأوصاف قابلة للحصر في هذا النمط من الأحكام. فنحن لا نستهدف فلسفة الأحكام، وإنّما غايتنا اكتشاف ما يقف وراء جعل الحكم وفق المصالح والمفاسد المنظورة، وقوله: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، قاعدة مفروغ من صحّتها؛ لكنها تجري فيما لو تعدّدت الأوصاف واستظهرنا العلّة لكن بقي الشك قائماً في سائر الأوصاف، ولا تجري مع حصر الأوصاف وارتفاع الشك أو بقائه لكن بدرجة ضئيلة لا تسمح بالاعتناء به.

3 ـ لو تضمن الحكم وصفاً يمنع من إبطال التعليل، فلا شك ولا شبهة في انتفاء البحث الصغروي، لكن لو وجد هناك حكم لم يمنع الوصف فيه من إبطال التعليل فالدليل على استحالة جريان هذا

المسلك في كل الحالات سيكون باطلاً، وبالتالي فإنّ غاية ما يثبته الدليل هو السالبة الجزئية، ولا يمكن من خلال السالبة الجزئية إبطال الموجبة الكلية؛ إذ لا يخفى أنّ نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية.

4 ـ أمّا الجواب على الإشكال الرابع فيردّه ما تقدّم وهو أنّ حديثنا منصب على الوصف الحصري المقطوع بصلاحيته للتعليل وكونه وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار[1].

5 ـ إنّ موضوع بحثنا خارج عن سياق الإشكال، فعندما يتضمّن الحكم أوصافاً قابلة للانقسام يأتي دور السبر والتقسيم لحصرها وإبطال ما لا يصلح منها للتعليل وتحديد الصالح لذلك، فإنْ تسنّى لهذا المسلك القيام بهذه المهمّة أخذنا به ولا إشكال في البين.

لكن المشكلة تكمن في قلّة استخدامنا لهذا المسلك وانحصار تجربته في إحراز ملاكات الأحكام.

وعندما ثبت أنّ العقلاء يلجأون إلى استخدام هذا المسلك في فهم الظواهر الاجتماعية وإثبات الوقائع العلمية فليس هنا ما يمنعنا من التمسّك به في اطار الأحكام غير التعبدية.

أمّا السؤال عن استخدامه من قبل الفقهاء الشيعة أو لا؟ فالجواب عليه يقودنا إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ البصمات السلبية التي خلّفها القياس على الإطار الفكري للشيعة جعلتهم يحجمون عن الأخذ به في المواضع التي كانت تستدعي ذلك، وبالتالي أحجموا عن تنقيحه وفرز أنماطه المنهي عنها عن الصالحة. طبعاً هذا لم يمنع

---

(1) ذكر هذه الشروط السيد محمد تقي الحكيم في تعريفه للشرط والسبر والتقسيم. أُنظر: **الاصول العامة** للفقه المقارن، ص 318.

من التعاطي به في العديد من المواضع الفقهية لكن دون الإفصاح عن اسمه.

أمّا ما يحسب لصالح هذه المسألة، فهو وفرة الأخبار والروايات الواردة عن أئمة أهل البيت التي يسّرت العملية الاجتهادية إلى حدّ كبير وأبرزت الأوصاف والقيود لدرجة أنّ التعاطي معها من خلال هذا المسلك ـ على فرض اشاعة استخدامه ـ بحكم التعاطي مع النص ذاته، وهو ما يتمخّض عنه فك الكثير من الغموض وتميّز هذا المنهج عن المنهج السائد في مدرسة الخلفاء.

4 ـ تنقيح المناط: وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم. فمثلاً ورد في الخبر: «**أيّما رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحقّ بمتاعه**». فهنا نجد أنّ وصف الرجل قد اقترن في الحكم، والحال أنّه وصف لا مدخل له فيه، فلو كان الميّت أو المفلس امرأة لجرى الحكم ذاته.

كما مثلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي (ص): (هلكت يا رسول الله! فقال له: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: أعتق رقبة). حيث استفادوا عدم الخصوصية في كونه اعرابياً، فألحقوا به جميع المكلّفين. ويطلق على هذا الإلحاق: تنقيح المناط. وهذه التعميمات وأمثالها مما تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع. وهناك تعميمات مظنونة وقعت موقع الخلاف، كإلحاق الصبي والمجنون به، إذ لا نرى الصبي في معناه لأنّه لا يشاركه في اللزوم، وللزوم مدخل في التأثير. وهكذا بالنسبة للمجنون[1].

---

(1) الغزالي، أبو حامد، **المستصفى**، ص 306؛ والحكيم، **الأصول العامة**، ص 315.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو ندرة استخدام لفظ العليّة في النصوص الدينية، ولذلك كانت مهمّة تحديد الوصف الصالح للتعليل، مهمّة شبه معقّدة، فمثلاً ورد في الخبر قوله لمن تنجّس ثوبه: «**اغسل ثوبك**»، فهنا نجد بحسب الظاهر أنّ «**الثوب**» مترتب على «**حكم الغسل**»، والحال أنّه يظهر من خلال تنقيح المناط عدم وجود أي خصوصية للثوب، فلو تنجس «**الإناء**» أجرينا عليه الحكم ذاته.

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة له، التقارب المفهومي الكائن بين تنقيح المناط وبين السبر والتقسيم، لكن مع وجود هذا التقارب إلّا أن هناك ما يميّز أحد المسلكين عن الآخر، فالنص في تنقيح المناط دالّ على المناط، لكن **غير مهذب ولا خالص بما لا دخل له في العليّة**[1]، أمّا في السبر والتقسيم فليس هناك نص دال على مناط الحكم، وإنّما نحاول استظهار العلّة بطرق مختلفة غير التنقيح. من هنا، أدرجوا تنقيح المناط ضمن دائرة القياس المنصوص لا المستنبط.

ولا يخفى أنّ الحكم إنّما يتحصّل من خلال الكشف عن قصد الشارع عبر الظهور اللفظي، وهذا الكشف يحصل من خلال استبعاد ظواهر الألفاظ والتركيز على المناسبة بين الحكم والموضوع. وأمّا اللجوء إلى تنقيح المناط فالغاية منه درء التحجّر والجمود على اللفظ، واتضاح هدف الشارع وقصده من التشريع.

والواقع أنّ ظهور الحكم في معنى معيّن دليل وأمارة على قصد الشارع من تشريع ذلك الحكم، وهذه الأمارة قائمة ما زال لم يكن هناك أدلّة أو سياقات أخرى دالّة على خلافها، ذلك أنّ المراد من

---

(1) الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج 1، ص 693

التنقيح في اللغة: التهذيب والتشذيب والتقشير[1]، وتنقيح القوانين: تمييز الناسخ فيها عن المنسوخ.

وقبل الخوض في أهميّة ومكانة هذا المسلك، وما يميّزه عن تحقيق المناط وتخريجه، وأيضاً قبل الحديث عن حجيّته وطرقه، لا بدّ من أنْ نستعرض أولاً نبذة تاريخية عن هذا المسلك وإلى أي مدى يمتد عبر التاريخ.

تنقيح المناط، نظرة في السيرورة التاريخية

يعد تنقيح المناط وتخريجه من المسالك القديمة التي تستخدم في فهم النصوص والكشف عن مكنوناتها. وقد أخبر تاريخ العهد القديم وتفسير التلمود عن وجود فرقتين: فرقة تعتمد ظواهر النصوص ولا تتجاوزها، وأخرى تغور في أعماق النصوص ولا تقتصر على الظاهر. فالصدوقيون فرقة أخبارية جامدة على النصوص، أما الفريسيون فيعتقدون بحيويّة الشريعة ويميلون إلى التمسّك والأخذ بالعقل. لذلك لم يعرف النزاع والتصادم بين الفريقين طريقه إلى الزوال وإنّما بقي قائماً لسنوات طوال، فقد كان كل طرف يوظّف النص لغرض التفوّق والغلبة على الطرف الآخر[2]، ولم تكن هذه الحركة إيجابية بأي حال من الأحوال.

والذي يظهر من خلال الآيات القرآنية أنّ التعاطي بتنقيح المناط كان سائداً بين اليهود قبل مجيء الإسلام؛ لكنّهم أصبحوا فيما بعد يوظّفون لتفسيره كلام الله على غير ما أنزل، ولا يخفى أنّ

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص 624، مادة: «نقح».

(2) فهيم عزيز، **المدخل إلى العهد الجديد**، ص 32 ـ 33.

التطابق إنْ حصل بين الخطاب وبين مقصود المتكلّم فالخطاب ينبئ عن الواقع، لكن إنْ تمّ الفصل بين المقصود وبين الخطاب فإنّ الكلام سيؤول إلى التحريف، وقد وصف القرآن سلوك اليهود هذا بقوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النِّسَاء: 46] وليس المراد من التحريف في الآية استبدال لفظ مكان لفظ آخر، إنّما المراد من ذلك التفسير على غير ما أُنزل، وقال أيضاً: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النِّسَاء: 46]، وقد ذكر المفسرون أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ﴾...: أي يبدلون كلمات الله وأحكامه عن مواضعها[1].

هذا بالنسبة لليهود، أمّا المسلمون فلم تخل ساحتهم هي الأخرى من تمايز فرقتين على غرار ما قد حصل مع اليهود، فقد كان هناك فرقة جمدت على ظواهر النصوص ولم تغادرها، كالأخباريين والحشوية، وأخرى على الضد من ذلك حيث أدانت الجمود على الظاهر ودعت إلى ضرورة إدراك مقاصد الشارع وأهدافه عبر سبر أغوار النصوص.

وإلى ذلك أشار المحقق في المعتبر حيث حكم بحجيّة تنقيح المناط القطعي، حيث ذكر أن المراد منه ما لا يتوقف عليه صدق المعنى ولا صحته؛ لكنه اقترن بحكم على وجه يفهم منه أنّه علة لذلك الحكم، فيلزم حينئذٍ جريان الحكم المذكور في غير هذا المورد مما اقترن بتلك العلة. كما في قوله (ع): **أعد صلاتك،** لمن قال له: صليت مع النجاسة، فالظاهر حجيته مع علم العليّة وعدم مدخلية خصوص الواقعة في ذلك[2].

---

(1) أُنظر على سبيل المثال: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3 و 4، ص 55.

(2) المعتبر، نقلاً عن: البحراني، **الحدائق**، ج 1، ص 56 و 64.

وقد لجأ الشهيد الثاني أيضاً إلى هذا المسلك وأفتى على ضوئه في كثير من المواضع، فعلى سبيل المثال استعان بتنقيح المناط في كتابه المسالك لاشتراط **«العلم»** في القاضي وعدم اشتراط **«الحرية»** فيه[1].

وهكذا اتسعت رقعة استخدام هذا المسلك، فكلّما تطوّر علم الأصول وأخذت البحوث العقلية بالنمو زاد الطلب على استخدام تنقيح المناط، لدرجة أنّه شهد تداولاً واسعاً بين الفقهاء والأصوليين في الفترة التي أعقبت مرحلة الشيخ الأنصاري.

ولا ينتهي الحديث عن تنقيح المناط عند هذه النقطة وإنّما هناك بحوثاً كثيرة أخرى ارتأينا أن نعرض عنها ونكتفي بهذا القدر[2].

دور تنقيح المناط وأهميّته

عبر نظرة فاحصة على مجمل الممارسة الإجتهادية لدى فقهاء الامامية يبرز للعيان مسلك يتميّز عن سائر المسالك الأخرى، وليس هذا المسلك سوى تنقيح المناط. إذ قلّما تجد مقالاً أو دراسة فقهية ـ حتى لو كانت تنتمي للمدرسة الأخبارية ـ تخلو من توظيف لهذا المسلك. وإلى ذلك يشير الفقيه البحراني في حدائقه؛ لكنّه يقيّده **«بالقطعي»** هرباً من اتهامه بممارسة القياس. لكن بالرغم من ذلك فإنّ

---

(1) أنظر على سبيل المثال: **شرح اللمعة**، ج 1، ص 526، 552؛ **ومسالك الأفهام**، ج 13، ص 330.

(2) حول تنقيح المناط، أُنظر: الجعفري، محمد جعفر، **دانشنامه حقوقي**، ج 2، ص 437 و الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 314 و **مباحث العلّة**، ص 507.

بحوثه لم تسلم من التعاطي بتنقيح المناط غير القطعي، خلافاً لقوله: **الحجّة منه هو ما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي**[1].

وتبرز أهميّة تنقيح المناط من دوره الحاسم في إكساب الفقه حيويته ونضارته وجعله مواكباً للحياة الفردية والاجتماعية وقادراً على تغطية فروع الموضوع الواحد مهما تعدّدت. إنّ إيقاف العمل بتنقيح المناط أو تغييبه، معناه القضاء على الممارسة الاجتهادية برمّتها، وإفراغ الاجتهاد من محتواه، وإقالة النصوص عن سمتها الأهم، وهي الخلود والبقاء. إنّ تنقيح المناط يمثّل قمّة الممارسة الاجتهادية. فالفقيه الذي يعزف عن استخدام التنقيح في إدراكه لفحوى النصوص، هو في الحقيقة يتنصّل من إيمانه بحيويّة القرآن والشريعة، أو على الأقل يعدّ جاهلاً بكيفية توظيف هذا المسلك في الاستنباط، ذلك أنّ هناك ظروفاً وخصوصيّات تحيط بالنصوص، فالاقتصار على ظاهرها يقلّص إلى حدّ كبير من إدراكها وفهمها. إنّ التمسّك بتنقيح المناط يقضي على مظاهر التقزيم الدلالي للحكم ويخرجه من دائرة الظرف الزمكاني والبيئي ويبرز لنا حقيقة الحكم ويكشف عن مناطه.

تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية

كثيراً ما تطالعنا ونحن نقلّب صفحات التراث الفقهي مقولة يردّدها الفقهاء باستمرار وهي: إنّ النص يقتضي كذا نظراً لإلغاء الخصوصية. أو قولهم: قد ورد النص بذلك؛ لكن لا خصوصية للمورد، بل يمكن تعميمه إلى الموارد الأخرى.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 189. إلى غير ذلك من الموارد، أُنظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج 1، ص 189، 297، 332، 374، 392، 399، 486، 490.

فمثلاً يقول صاحب الجواهر بصدد حديثه عن موت إمام الجماعة أو إغمائه أثناء الصلاة، هل يستناب من يتم الصلاة بدلاً عنه، أو الإجماع قائم على حال الموت فقط: **«إنّ الظاهر إلغاء الخصوصية ولو بمعونة الاتفاق المزبور»**[1].

فالسؤال المطروح هنا: ما المراد بالغاء الخصوصية، وما الصلة بينه وبين تنقيح المناط؟

إلغاء الخصوصية، نظرة في التعريف

لننظر أولاً ما المراد من إلغاء الخصوصية، وما هو مستند حجيّته؟

ذكروا في التعريف أنّ إلغاء الخصوصية عبارة عن: حذف بعض الأوصاف وعدم اعتبارها، وتعيين البعض الآخر. وعرّفه آخرون بأنّه: حذف ما لا يصلح للتعليل، والغاء ما لا يصلح للتعميم.

إذن فالمراد من إلغاء الخصوصية: أنْ يكون النص دالاً على عليّة وصف خاص بالأصل، ويكون دور المجتهد حذف خصوص الأصل، وحينئذٍ يشترك الأصل والفرع في الحكم معاً[2].

بينما المراد من تنقيح المناط: أنْ يدلّ النص على عليّة أوصاف ويقوم المجتهد بحذف ما لا دخل له في العلية ليصبح الباقي علّة للحكم.

من هنا، كان محور التنقيح هو (التعليل)، وكان محور الغاء الخصوصية هو (موضوع الحكم).

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 13، ص 368، كتاب الصلاة، وغيره من الموارد التي أوردها صاحب الجواهر. أُنظر: ج 9، ص 25، ج 16، ص 83، ج 25، ص 184.

(2) **مباحث العلّة**، ص 509 ـ 510 و ص 514.

حجية إلغاء الخصوصية

عندما يجد الفقيه أنّ النصَّ ناظر إلى مورد خاص وإلى جهة خاصة، يتسائل: أمن الممكن الغاء الخصوصية وتعميم حكم الأصل إلى الفرع؟

ذكروا لإلغاء الخصوصية طريقين:

الأول: الارتكاز العرفي، بمعنى أنّ العرف يدرك أنّ قول الإمام لشخصٍ ما: طهّر ثوبك، ليس هناك خصوصية للشخص المستهدف بالخطاب، ولا للثوب الذي انصب عليه حكم التطهير، فالإناء لو تنجّس لزم تطهيره أيضاً ولا خصوصية للثوب فقط، فالفهم العرفي الحاكم بتساوي الفرع والأصل وإلغاء الخصوصية، لا مدخلية له في إنشاء الحكم إنّما يمهّد ويساعد الفقيه على تعميم الحكم وفقاً للملاك. من هنا، لخّص الفقهاء دور العرف في إلغاء الخصوصية وعبّروا عن ذلك بتعابير مختلفة منها: «**ممّا يساعد عليه الفهم العرفي**»[1] و «**دعوى الغاء الخصوصية عرفاً**»[2] أو **الغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي**»[3] أو «**إلغاء الخصوصية في الذهن العرفي**» [4] **أو «النظر العرفي**»[5].

ثانياً: إجماع الفقهاء على إلغاء الخصوصية، وإلى ذلك أشار عدد من الفقهاء، كما في قول صاحب الجواهر: «**إلغاء الخصوصية**

---

(1) الكاظمي، **كتاب الصلاة**، (تقرير بحوث الميرزا النائيني)، ج 2، ص 319.

(2) الحكيم، السيد محسين، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 3، ص 225.

(3) الصدر، محمد باقر، شرح العروة الوثقى، ج 1، ص 52.

(4) المصدر نفسه، ص 54.

(5) المصدر نفسه، ص 55.

بمعونة الاتفاق المزبور»[1] و«**إلغاء الخصوصية وعدم قول الفصل»**[2] و«**إلغاء الخصوصية ولو بضميمة الإجماع»**[3].

ومن المعاصرين من صرّح بذلك أيضاً، كالسيد الروحاني الذي كتب: «. . .**يتوقّف على إلغاء الخصوصية الثابت بمثل الإجماع»**[4].

أمّا السيد الخوئي ـ وهو من المعاصرين أيضاً ـ وجد: «**أنّ إلغاء الخصوصية يحتاج إلى قرينة داخلية أو خارجية»**[5].

وإلى جانب الإجماع والعرف يمكننا إضافة (مساعدة العقلاء) ونريد به: فهم العقلاء بما هم عقلاء ـ طبعاً بناءً على الرأي الذي يميّز بين العرف وبين السيرة العقلائية ـ وقد أضاف بعض الفقهاء، إلى فهم العرف، مساعدة العقلاء أيضاً[6].

مسلك إلغاء الخصوصية، دوره وموقعه

في هذه المرحلة قد يواجهنا سؤال مفاده: كيف نشأ هذا المسلك ومتى شاع استخدامه على صعيد القانون والشريعة؟ وهل يمكن عدّه مسلكاً عقلائياً ولغوياً يساهم في فهم النصوص واستظهار العلل؟ بمعنى هل يصلح طريقاً لتعميم الحكم وتجريده في تفسير النصوص التشريعية والقانونية أو إنّ العرف لا يقرّ مثل هذا الطريق ولا يعترف به؟

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 13، ص 368.

(2) المصدر نفسه، ج 16، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ج 25، ص 184.

(4) الروحاني، السيد محمد، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، ج 2، ص 283.

(5) الخوئي، السيد أبو القاسم، **كتاب الحج**، ج 1، ص 44.

(6) أُنظر: الخميني، السيد مصطفى، **ثلاث رسائل، دروس الأعلام ونقدها**، ص 43.

اتضح ممّا تقدّم أنّ (إلغاء الخصوصية) يستمد حجيّته من العرف ومن السير العقلائية، ليس هذا فحسب وإنّما يمكن عدّه أحد المسالك العرفية؛ أي العرف هو المسؤول عن تحديد أنّ هذا الوصف مأخوذ في الحكم أم لا، ولذلك نجد هذا المسلك معمولاً به لتعميم الحكم أو تخصيصه في الحقول القانونية والتشريعة، والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها[1].

ويعبّر عن هذا المسلك في المصنّفات الفقهية لأهل السنّة بمسلك (إلغاء الفارق)[2]، أمّا في المدرسة الإمامية، فقد بدأ تداوله على نطاق ضيّق منذ القرن الثالث عشر، لكنّه أخذ يتّسع في القرن الأخير حتى راج استخدامه بين الفقهاء المتأخرين إلى حد كبير، إذ أخذوا يركّزون على الذهن العرفي، والارتكاز العرفي، والنظر العرفي. أمّا على صعيد الارتكاز فلم يميّزوا بين (إلغاء الخصوصية) و(إلغاء الفارق)، ونسب البعض إلى الغزالي التميز بينهما[3].

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص هو أنّ إلغاء الخصوصية قد يكون قطعياً وقد لا يكون، وعندما لا يكون قطعياً فإنّ حجيّته يستقيها من الارتكاز العرفي، أي كما أنّ الظهور حجّة في فهم النصوص، فكذلك يكون حجّة في إلغاء الخصوصية. يقول الشهيد الصدر بهذا الصدد: «**إنّما ندعي أن ارتكازية عدم دخل هذه الخصوصية في النظر العرفي بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع تكون منشأ لظهور الدليل في إلغائها**

---

(1) أُنظر على سبيل المثال: محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، ج 2، ص 89.

(2) **مباحث العلّة**، ص 514 وكذلك: سعيد الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص 484.

(3) الجعفري، الموسوعة القانونية (دائرة المعارف حقوقي)، ج 2، ص 286 والمستصفى، ج 2، ص 231.

وكونها مجرّد مورد مع تعلّق الحكم بالجامع المحفوظ»[1].

وانطلاقاً من رأيه هذا كثيراً ما نجد الشهيد يلجأ إلى هذه العناوين ويركّز على الارتكاز والنظر العرفي في إلغاء الخصوصية[2].

(الغاء الخصوصية) في روايات أهل البيت (ع)

إنّ أحد الأمور الملفتة للنظر في هذا البحث، المنهج الذي اعتمده أئمة أهل البيت في تفسير آيات الأحكام القاضي بإلغاء الخصوصيات التي تشتمل عليها هذه الآيات والنظر إليه من زاوية عامّة. وعلى ما يبدو لنا إنّ هذا المنهج ليس محصوراً بدائرة أهل البيت، إنّما يندرج ضمن سياق إلقائهم للأصول[3]، وبالتالي فهو يشكّل عنصراً داعماً لعمليّة الاجتهاد. وسنحاول هنا استعراض عدد من الروايات على سبيل المثال لا الحصر، ونحيل الباقي إلى فرص أخرى:

1 ـ ما استفاده الإمام الصادق من قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البَقَرَة: 280] الذي ورد بصدد ترك ما للغرماء في ذمة المدينين من الربا، حيث ألغى الإمام خصوصية المدينين من الربا، وعمّم الحكم إلى كل معسر، حيث قال: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ إن كنتم

(1) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج 1، ص 54.

(2) أُنظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج 1، ص 134 ـ 136، 184، 208، 229، 274، 314 ـ 316، 339، 354، 368، 409، وكذلك: ص 40، 41، 69، 101، 153، 383.

(3) إشارة للخبر الوارد عن أئمّة أهل البيت (عليهم السلام): «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». أُنظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 1، الباب 39، ص 464، ح 5 و ج27، ص 62، وهذا الأصل كما يجري في الأحكام، يجري في قواعد الأحكام أيضاً.

تعلمون أنّه معسر فتصدّقوا عليه بمالكم [عليه] فهو خير لكم[1].

2 ـ يحاول الإمام أمير المؤمنين من خلال قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَـٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَـٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾ [الحَجّ: 25] تعميم الخطاب الذي استهدف بالأساس طائفة من المشركين، إلى كل حاج نزل بيت الله الحرام؛ إذ كتب لعامله على مكّة (قثم بن عباس): «**ومُرْ أهل مكة أن لا يأخذوا من ساكن أجراً فإنّ الله سبحانه يقول: (سواء العاكف فيه والباد) فالعاكف المقيم به، والبادي الذي يحج إليه من غير أهله**»[2].

3 ـ الرواية الثالثة ما ورد عن الإمام الصادق حول قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾ [البَقَرَة: 237] حيث ألغى خصوصية المورد المذكور في الآية معمِّماً الحكم إلى مال اليتيم قائلاً: «**مال اليتيم يعمل به الرجل قال: ينيله من الربح شيئاً إنّ الله يقول: ولا تنسوا الفضل بينكم**»[3].

وهناك روايات أخرى كثيرة تتضمّن عملاً بإلغاء الخصوصية، من الصعب حصرها هنا، واستقصائها بحدّ ذاته يتطلّب دراسة مستقلّة[4]. لكن الملفت في الأمر أنّ أكابر فقهاء الإمامية قد ألغوا خصوصية بعض الآيات التي حملت أوصافاً محدّدة، واستظهروا منها ملاكات حاولوا تسريتها إلى موضوعات أخرى، كما في قوله تعالى:

---

(1) **الكافي**، كتاب الزكاة، ج 4، باب إنظار المعسر، ص 35، ح 4.

(2) **نهج البلاغة**، تصحيح: صبحي الصالح، الكتاب 67، ص 457.

(3) **تفسير العياشي**، ج 1، ص 126، ح 413 (ذيل الآية).

(4) قد أوردنا نماذج من هذه الآيات في كتابنا الموسوم (فقه پژوهي قرآنى).

﴿...وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النِّسَاء: 141] الذي ورد بشأن المنافقين ومتعلّق بالعالم الأخروي، كما هو واضح من صدر الآية، لكن الفقهاء عدّوه دليلاً على أنّ الله تبارك وتعالى لم يجعل ولن يجعل في عالم التشريع حكماً يكون موجباً لكونه سبيلاً وسلطاناً للكافرين على المؤمنين، وبذلك أبدلوا الجملة من السياق الخبري إلى السياق الإنشائي، فالآية وإن كانت قد استهدفت جانباً معيّناً إلى إنّهم الغو خصوصيتها[1] واعتبروها دالةً على نفي السبيل بشكل عام.

كما عمّموا موضوع الآية الكريمة: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ﴾ [التَّوبَة: 91] الذي ورد حول الجهاد وضرورة الاحسان للمجاهدين، إلى سائر أوجه الإحسان الأخرى، وأسسوا قاعدة عامة أطلقوا عليها: **قاعدة الاحسان**[2]. فقالوا: إن فعل المرء ما فعله عن إحسان، ثمّ ألحق ضرراً بآخر، لم يلزمه الضمان.

إذن يتضح ممّا تقدّم أنّ مسلك إلغاء الخصوصية وتعميم الآيات بعد إبطال الأوصاف غير الصالحة للعليّة من أجل تعميم الحكم وتسريته من الأصل إلى الفرع، يعد من المسالك التي تضج بها الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت، كما أنّ كلمات الفقهاء مشحونة بذلك، ولا داعي لاستيراد مزيد من الشواهد بغية إثبات هذا الأمر. إذ

(1) أنظر بهذا الصدد: البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 157؛ فاضل لنكراني، محمد، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 233؛ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 22، ص 334؛ الحلّي، **تذكرة الفقهاء**، ج 1، ص 463.

(2) أنظر على سبيل المثال: الطوسي، **الخلاف**، ج 3، ص 227؛ ابن البراج، **المهذب**، ج 1، ص 488؛ ابن ادريس، **السرائر**، ج 2، ص 37.

أولاً: إنّه مسلك يعتمد تجريد الأحكام العقلائية ويستند إلى الفهم والارتكاز العرفي والسيرة العقلائية .**وثانياً**: كثرة استخدامه من قبل أئمّة أهل البيت، دال على كون هذا المسلك ممضى من قبلهم. **وثالثاً**: جرت سيرة الفقهاء الإمامية على الأخذ بهذا المسلك، دون أنْ يكون هناك رفض أو ترديد يعتد به عقلائياً. إذن لا يبقى أمامنا سوى الأخذ بهذا المسلك والتمسّك به في الكشف عن ملاكات الأحكام.

تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه

اتضح أنّ أحد المسالك المفضية إلى العلّة هو مسلك تنقيح المناط وتقدّم أنّه قد يتم عبر إلغاء الخصوصية، وقد تناوله معظم الأصوليين إلى جانب كل من تخريج المناط وتحقيقه. وهذا الأمر قد جرى في سائر المدارس الأصولية سوى المدرسة الإمامية التي لم تركّز على المسلكين الأخيرين ولم تعر لهما ذلك الاهتمام. من هنا وجدنا من الضروري إلقاء الضوء عليهما وبيان أوجه الفرق بينهما؟

تخريج المناط

ويراد به: استخراج علّة الحكم باتباع طرق محدّدة. وعرّفه بعضهم: الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه، ممّا لم يتعرّض كل منهما لبيان علّته لا صراحة ولا إيماء[1]. فقيام المجتهد بالنظر والاجتهاد واستنباطه العلّة بالطرق العقلية كالمناسبة وغيرها من الطرق. وإنّما أطلق عليه ذلك ـ أي تنقيح المناط ـ لأنّ المجتهد أخرج العلّة من خفاء إلى وضوح. ومثاله قوله (ص): «**البر بالبر والشعير بالشعير... مَثلاً بمثل سواء بسواء يداً**

(1) السعدي، **مباحث العلّة**، ص 516.

بيد»[1]. فإنّه لم يتضمّن هذا النص لا صراحةً ولا إيماءً ما يدلّ على علّة تحريم الربا؛ لكن المجتهد أظهر أنّه الطعم أو كونه مكيلاً، أو غير ذلك ممّا قرّره الفقهاء.

الفرق بين تنقيح المناط وتخريجه

إنّ الفرق بينهما، أنّه في التنقيح لم يكن المجتهد مستخرجاً للعلّة، لأنّها موجودة بالنص، بل كان دوره تنقيح المنصوص عليه، وأخذ ما يصلح منه للعليّة، وترك ما لا يصلح.

أمّا التخريج فهو يكون دور المجتهد فيه متجهاً لاخراج المجهول، وما لم يرد به النص من الوصف الذي يعد علّة للحكم. ولهذا ذهب البعض إلى تسمية تنقيح المناط بإلغاء الفارق، وتسمية تخريج المناط باستخراج العلّة[2].

إذن فالتنقيح عبارة عن الاجتهاد في تنقية العلّة من الشوائب التي لا أثر لها في العليّة، أي النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النص على كونه علّة من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف. أمّا التخريج فهو الاجتهاد لاستنباط علّة لم يدلّ عليها نص أو إجماع. إذن فالمجتهد يقوم في تخريج المناط باستخراج العلّة؛ من الخفاء إلى الظهور، بخلاف التنقيح الذي لا يقوم فيه المجتهد باستخراج العلّة؛ لأنّها موجودة في الأصل، إنّما غاية ما يقوم به هو تنقيحها من الأوصاف التي علقت بها ولا تصلح للعليّة.

---

(1) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج 2، ص 757 وكذلك: النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج 11، ص 14.

(2) الشعراني، أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، ص 104.

يقول الشعراني في هذا الإطار: قد يخرج عن النص ويحكم بحكمه في غير مورده وليس منه إذا دل عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية، وهي على أنحاء:

الأول: أن يكون مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة بأن يكون شرطاً عقلياً أو شرعياً. فالأول كقول الآمر: «إرم» فإنه بتحصيل القول.

الثاني: أن يكون مستفاداً من المركب ويكون حكماً موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، ويسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ودلالة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ على جواز البقاء على الجنابة في الصوم إذ أحل في جميع الليل حتى في اللحظة الأخيرة.

الثالث: أن يكون مستفاداً من المركب أيضاً؛ لكن مفهومه مخالف لمفهوم المنطوق، ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة، وذلك كمفهوم الشرط[1].

أمّا السيد محمد تقي الحكيم، فيتناول تخريج المناط إلى جانب كل من قسيميه الآخَرَيْن؛[2] لكنّه لا يدلي برأيه في الموضوع. بعد ذلك يتناول مسالك العلّة ويقسّمها إلى مسالك صحيحة وفاسدة، لكنّه هذه المرّة يصرّح برأيه حول القياس لكن على نحو الإجمال.

ويشار إلى أنّه تناول الموضوع من زاوية مختلفة، أي من زاوية المسالك المقطوعة وغير المقطوعة، فكتب: والذي يهوّن الأمر أنّه ليس في الأدلّة الرادعة عن الأخذ بالقياس ما هو صريح الردع عن

---

(1) المصدر نفسه، ص 91.

(2) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 315 ـ 316.

هذا القسم من الأقيسة، اللهمّ إلا ما يبدو من رواية أبان، التي تعد ضعيفة السنة ولا يمكن الاعتماد عليها، ولا دلالة فيها على كونه ـ أي أبان ـ قاطعاً بالحكم، وليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع.

ثم أشار إلى بعض أنماط القياس المقطوع العلّة كقياس الأولوية، وما يقطع به لمناسبة الحكم والموضوع[1]، وهي لا تشمل مورد تنقيح المناط كما هو معلوم.

ويلفت الحكيم إلى أنّ المسالك غير المقطوعة التي قام الدليل القطعي عليها تشمل كلما يرجع إلى حجيّة الظواهر من المسالك، كالسبر والتقسيم وما شابه، أي ما كانت العلّة فيها مستفادة من دليل لفظي، سواء كانت مدلولاً عليها بالدلالة المطابقية، أم الدلالة الالتزامية. و هذه المسألة تعد من صغريات مسألة حجيّة الظهور، والأدلّة الدالة على حجية الظهور، دالّة عليها، وحالها حال بقية الظهورات التي هي المستند في استنباط أكثر الأحكام الشرعية.

وينوّه الحكيم إلى أنّ كل ما وقع في هذه المسألة من نقاش من بعض نفاة القياس أمثال السيد المرتضى، إنّما هو من قبيل النقاش في الصغرى، أي إنكار الظهور لا التشكيك بحجيّته بعد ثبوته[2].

ومثله، إنكار المرتضى لحجيّة خبر الواحد الذي ناقشه في كتابيه الذريعة والرسائل. لكنّنا بالرغم من ذلك نرى حجيّة خبر الواحد وحجيّة الظهور وحجيّة ما حقّقه الأساطين المتأخرين في علم الأصول. ويندرج تحته كل ما قطعنا به، ولم نقطع ولكن عزّز بدليل

---

(1) المصدر نفسه، ص 326 ـ 327.

(2) المصدر نفسه، ص 328.

قطعي، أو أوجب الاطمئنان. بناء على ذلك فكل ما استظهر من العلل إنْ كان يستند إلى الارتكاز العرفي وإلغاء الخصوصية فهو حجّة.

تحقيق المناط

ويراد به: الاجتهاد في تحقق وجود الوصف في صورة النزاع ـ وهو الفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل ـ بعد أن يتفق على أنّ هذا الوصف علة للأصل بالنص[1].

ومن التعريف يظهر أنّ اختلافه عن تنقيح المناط لا يكمن في كيفية الكشف عن العلّة، ولا في حكم الأصل الذي يتضمنه النص، إنما في التمايز بينهما يتجلّى في (الفرع)، فهل يتضمّن الفرع علّة يحاول الفقيه الاجتهاد في تحقيقها؟ فعلى سبيل المثال: نحن نعلم بأنّ الاسكار علّة للتحريم في الخمر؛ لكنّنا نجهل وجود العلّة ـ أي الإسكار ـ في كل من الفقاع والكحول كي يتسنّى لنا تعميم الحكم الثابت للخمر عليهما.

وقد ذكر العلّامة الحلي (م 627 هـ) في كتابه الموسوم بالنهاية، أنّ المراد بتحقيق المناط: استخراج الجامع[2].

وقسّمه ابن قدامة المقدسي (م 620 هـ) في **روضة الناظر** إلى نوعين[3]:

أولاهما: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع. ومثّل له بالاجتهاد في القبلة وهو معلوم بالنص، والاجتهاد إنّما يكون في تشخيص القبلة من بين الجهات.

---

(1) **مباحث العلّة**، ص 517.

(2) الشعراني، **المدخل إلى عذب المنهل**، ص 102.

(3) **روضة الناظر**، ص 146.

والسؤال المتبادر هنا: هل إن التحقيق في الفرع يندرج ضمن دائرة الاجتهاد في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي، أم يندرج ضمن دائرة الاجتهاد في تشخيص علّة الأصل في الفرع؟ فإذا كان الأول فعدّه ـ أي هذا الضرب من القياس ـ قسماً من تحقيق المناط لا يبدو له وجه؛ لأنّ الاتفاق والاختلاف لا يغيّر من واقع الأشياء إذا كان مفهومها متسعاً له. وإنّما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلّفين أنفسهم لا إلى المجتهد[1].

وإذا كان الثاني؛ أي الاجتهاد في تشخيص علّة الأصل في الفرع، فلا يرد عليه ما أورده الحكيم من إشكال، فإنّ مثل هذا التشخيص يعود إلى المجتهد لا إلى المكلّفين. وكما هو واضح فالمعنى الأول يتمحور حول تشخيص الموضوعات وهو خارج عن إطار البحث.

ثانيهما: ما عُرِف علّة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبيّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبي (ص) في الهرّة: إنّها ليست بنجس إنّها من الطوافين عليكم والطوافات، جعل الطواف علة، فيبيّن المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة[2].

وسواء أفصلنا بين القسمين أو جمعنا بينهما، فمن الواضح أنّ مردّهما إلى الاجتهاد في علّة الفرع. ويرى الغزالي في هذا الصدد أنّ تحقيق المناط في الفرع ظنّي؛ لأنّه يمثّل ضرباً من الاجتهاد في الأوصاف المشتركة بين الاصل والفرع[3]. يقول عبد الحكيم السعدي

---

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 314.

(2) **سنن أبي داوود**، كتاب الطهارة، ج 1، ص 67، الباب 38، ح 76.

(3) **المستصفى**، ص 281.

بصدد صحّة الأخذ بتحقيق المناط: «**ما دامت العلّة فيه معلومة بنص أو إجماع، وقد يقع الخلاف فيه إذا كانت العلّة قد عرفت من الاستنباط فإنّ ذلك موضع اجتهاد ونظر**»[1].

وأهم ما في حجيّة تنقيح المناط هو هذا التشخيص؛ أي كما في المثال المتقدّم: تعميم حكم الهر إلى الحشرات، وكون مثل هذا التعميم حجّة. والحال أنّ مثل هذا التشخيص يدخل ضمن تشخيص صغريات موضوع الحكم الكلّي، وليس ضمن فهم النص.

وما أورده الفقهاء الشيعة على القياس يصدق إلى حدّ بعيد على هذا المورد أيضاً، لصعوبة إحراز ظهور العلّة وانضباطها وحصرها، وبالتالي فهو من الظنون المشكوك في حجيّتها.

وعليه، فإن تسنّى إحراز العلّة عن طريق السياق والمناسبة بين الحكم والموضوع وعن طريق السبر والتقسيم وغير ذلك من المسالك المفضية إلى الكشف عنها، كما في محاولة الإمام الخميني التي أوردها في كتاب **الخلل في الصلاة**[2]، لتوسعة ملاك جهة القبلة لمن كان في داخل المسجد أو من سكنة مكّة المكرّمة إلى سائر أنحاء المعمورة، فهذا اجتهاد يعتمد على ظهور الادلّة والاستنباط من النص لا إشكال ولا شبهة في حجيّته. لكن إنْ كان الاعتماد على النظر العقلي والتعليلات المظنونة التي لا دور للنص فيها، فهذا ممّا نهي عنه في الروايات ولا علاقة له بتنقيح المناط لا من قريب ولا من بعيد.

حجيّة تنقيح المناط

من المواضيع الأصولية المثيرة للجدل والتي تتّصل باستنباط

(1) **مباحث العلّة**، ص 518.

(2) **الخلل في الصلاة**، ص 79 ـ 85.

العلل واستظهارها، وخصوصاً على صعيد المدرسة الإمامية، هو موضوع تنقيح المناط واستخدامه لإحراز العلل وتعميمها. وقد اختلفت كلمات الفقهاء ـ سوى بعض أساطين الأصول ـ في هذا الشأن، فتارةً شبّهوه بالقياس المنهي عنه الذي لا يصح الاستناد إليه[1]، وأخرى قسّموه إلى قطعي وظنّي، ليجيزوا الأخذ ببعضه ويمنعوا من الأخذ بالبعض الآخر[2].

وتارة ثالثة تمسّكوا به متجاهلين خصوصيات المناط، والحال أنّه ليس من الأمور القطعية. ونجدهم في بعض الأحيان يضعونه إلى جانب إلغاء الخصوصية المستند إلى النظر العرفي ليستقي حجيّته من حجيّة الأخير، وأحياناً يردفونه بمفهوم الموافقة[3].

فصاحب الجواهر قسّم تنقيح المناط إلى قسمين[4]، **والمحقق الحلي** ـ كما نقل عنه صاحب الحدائق ـ شرط في حجيّة تنقيح المناط أن يكون قطعياً[5]، والحال أنّه تعريض بالضروب الأخرى منه. أمّا **البحراني** فيرى أنّ منصوص العلّة حجّة؛ لأنّه يمثّل تنقيحاً للمناط القطعي[6]، وقد أشار إلى ذلك في أكثر من موضع في كتابه الموسوم بالحدائق.

ونجدهم أحياناً يضعون هذا المسلك في قبال القياس المنهي

---

(1) أُنظر بهذا الصدد، الخوئي، **كتاب الطهارة**، ج 5، بحث الطهارة، أحكام الجبيرة، ص 220.

(2) أُنظر: **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ص 374 و**جواهر الكلام**، ج 12، ص 59.

(4) **جواهر الكلام**، ج 12، ص 56.

(5) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 256 و 64.

(6) المصدر نفسه، ص 65.

عنه، فيقولون: «فيخرج في الحقيقة عن القياس»[1]، ويظهر من هذا التعبير أنّ مرادهم القياس الباطل الذي كان سائداً في عهد الصادقين (عليهما السلام)، لا جميع أنماطه.

والأغرب من ذلك أنّهم لجأوا إلى: احتمال تنقيح المناط القطعي! فإنْ كان قطعياً فما معنى الاحتمال؟! وإن كان محتملاً فما المراد من قطعيته؟![2] والملفت أنّ مثل هذا الاستخدام ورد في كلمات **الشيخ الانصاري**[3].

تأسيساً على ذلك فإنّ الكثير من الموارد التي وصف فيها الفقهاء تنقيح المناط بـ (القطعي) لم يثبت وجه القطع فيها، وقد ظهر من شكّك في ذلك القطع. ويبدو لنا أنّ ما حملهم على التركيز على (وصفه بالقطعي)، الهروب من اتهامهم بالخوض في القياس المنهي. ولهذا صدرت عنهم تلك التعابير: «خارج عن حقيقة القياس» و«دلالة الفحوى» و«تنقيح المناط القطعي» و«ليس ظنياً» وما إلى ذلك.

طرق اثبات حجية تنقيح المناط

إنّ الكلام المتقدّم بما يشتمل عليه من سجال وجدل محتدم يظهر لنا ـ على غرار ما تقدّم في إثبات حجيّة المناسبة والسبر والتقسيم وحتّى تنقيح المناط ـ أنّ إثبات الحجيّة لها طريقان:

الأوّل: مستند التنقيح: إنّ من بين الطرق المفضية إلى إثبات

---

(1) المصدر نفسه، ص 64، وكذلك: الحاشية على مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني، ص 400، السيد علي الطباطبائي، **رياض المسائل**، ج 2، ص 313 وآل عصفور، **تتمّة الحدائق الناضرة**، ج 2، ص 346.

(2) **رياض المسائل**، ج 1، ص 565.

(3) **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 55.

حجيّة التنقيح، هو المستند الذي يعتمد عليه هذا المسلك، والذي يتم إمّا من خلال إلغاء الخصوصية أو عبر طرق أخرى تستند إلى ظواهر النصوص في الغالب. وفي حال لم يكن قطعياً شملته حجيّة الظواهر. فالفقيه يدرك من خلال المناسبة بين الحكم والموضوع، والسياق، والارتكاز العرفي ورصد الصفات والقيود التي يشتمل عليها النص، أيّ الصفات مأخوذة في الحكم وأيّها غير مأخوذ فيه. وتسمّى هذه الممارسة: الاجتهاد في النص. سواء أتمّ ذلك على صعيد الدلالة الالتزامية، أم على صعيد الدلالة المطابقية، أم على صعيد فهم الإشارة والإيماء والتنبيه.

وعليه، فإنْ أُحرزت القيود من خلال الاستنباط والتنقيح، واتضحت العلّة عبر الطرق العقلائية المتعارفة في تفسير النصوص، فالحجيّة ثابتة ولا إشكال. لكن إن لم يقطع الفقيه بالعلّة، فالمورد يكون خارجاً عن إطار البحث والحجيّة.

لكن يبقى أنّ الاطمئنان والوثوق أمر نسبي، ولذلك كان على المجتهد حصر الأوصاف الموجودة في الأصل ـ الصالحة للتعليل ـ ثم إبطال بعضها، وهو ما سوى الذي يُدَّعى أنّه العلّة. وكمثال على ذلك نشير إلى ما ورد عن الإمام الباقر (ع) في من سهى عن الجهر والإخفات: «**وإنْ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته**»[1].

فمن الواضح أنّ الرواية تتحدّث عن الرجل إنْ سهى في الجهر أو الإخفات، لكننا نستطيع تعميم الحكم إلى المرأة من خلال إلغاء الخصوصية، وبذلك يكون كلّاً منهما في الحكمِ سيّان.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 227 **والتهذيب**، ج 2، ص 162 و **وسائل الشيعة**، ج 6، ص 86.

كما نستطيع إلغاء الخصوصية بالنسبة للصلاة التي استهدفتها الرواية، فنعمم الحكم إلى باقي الصلوات، فتكون الصلوات الخمس في الحكم سواء.

إذن يتضح أنّ دور تنقيح المناط منصب على ابطال بعض الأوصاف الموجودة في النص (= الأصل) وهو غيرها يُدَّعى أنّه العلّة. ومعلوم أنّ ذلك لا يتم دون وجود النص. يقول الامام الخميني بهذا الصدد: **ولا يبعد أن يُقال: «إنّ العرف مساعد على القول بأن المتفاهم عرفاً من الصحيحة، ولو بمناسبة الحكم والموضوع، أن الميزان في باب الجهر والإخفات هو التعمد للترك وعدمه وهما تمام الموضوع للإعادة وعدمها، فتشمل الصحيحة جميع الموارد»**[1].

من هنا أقرّ البعض كالمحقق الحلّي (م 676 هـ) معياراً للحجيّة، إذ كتب: **«الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى: تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كل وجه، جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإن علم الامتياز أو جوّز، لم تجز التعدية إلّا مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزيّة، وعدم ما يدل على التعدية»**[2].

الثاني: دائرة التنقيح والاستخراج: من الطرق الأخرى الدالّة على حجيّة تنقيح المناط، تحديد الدائرة والأفق الذي يمتد فيه هذا المسلك. وقد تقدّم أنّ إطار الكشف عن العلل واستظهارها لا يشمل الأمور التعبدّية، إنّما يشمل الأحكام المعاملاتية والإمضائية

---

(1) الخميني، روح الله، **الخلل في الصلاة**، ص 360.

(2) المحقق الحلّي، **معارج الاصول**، ص 185.

والإرشادية التي تستهدف تحقيق مصالح ومنافع معيّنة. فإن كانت هذه المصالح والمنافع والأغراض مفهومة ومدرَكة للعقلاء، كالمصالح التي ينطوي عليها تحريم الربا وفي المقابل، الحيل الشرعية للهروب من الربا، فإن كانت مثل هذه المصالح والأغراض مدركة للعقلاء أمكن التمسّك بها لتعليل الأحكام وتعميمها. من هنا، تجد في كثير من كلمات الفقهاء: «إنّ هذا يستلزم نقض الغرض»، وهذا المنهج، منهج عرفي، فالمشرّع والفقيه ورجل القانون يلجأ إليه في فهم وتفسير القوانين على نحو لا يستلزم منه نقضاً للغرض.

وهذا الأمر يعكس أنّ تنقيح المناط يُستَخدم في الحقول التي تنالها يد الفقيه، والمتخصّص، والتي لا تنطوي على مصالح وأغراض خفية. والنصوص مستفيضة بهذا الشأن. وكمثال على ذلك نشير إلى الخبر المنقول عن الحلبي أنّه سأل الإمام عن الرجل يحضره الموت فيطلّق امرأته هل يجوز طلاقها؟ **قال (ع)**: «**نعم وإن مات ورثته، وإن ماتت لم يرثها**»[1].

فمن الواضح أنّ الغرض الذي ينطوي عليه الحكم يتمثّل في حفظ حق المرأة والقضاء على حالات الطلاق التي يراد منها حرمان المرأة من الارث، وهذا ليس غرضاً خفيّاً أو مبهماً أو معقداً، كما لا نحتمل أن يكون الغرض من ذلك شيئاً آخر، والفقهاء متفقون على مثل هذا التفسير أيضاً[2].

---

(1) **الكافي**، ج 6، ص 123، ح 11، وكذلك: **وسائل الشيعة**، ج 22، كتاب الطلاق، الباب 22 من أبواب أقسام الطلاق، ص 151، ح 2.

(2) أنظر على سبيل المثال، **جواهر الكلام**، ج 32، ص 149 ـ 154 وآراء الفقهاء أمثال: الشهيد الثاني، وصاحب الرياض، و الشيخ الطوسي.

من هنا، تجد في كثير من التصانيف الفقهية (الإمامية) توظيفاً واضحاً للتنقيح، فمن ذلك يمكن الإشارة إلى الشهيد الثاني (م 965 هـ) في كتاب مسالك الأفهام وغيره من مصنّفاته الأخرى، والمحقق الأردبيلي (م 993 هـ) في مجمع الفائدة والبرهان، والسيد علي الطباطبائي (م 1231 هـ) في رياض المسائل. أمّا صاحب الجواهر فموقفه لم يُحسم لصالح جهة محدّدة، فتارة يميل إلى استخدام التنقيح لدرجة التطرّف، وأخرى يحتاط فيه لدرجة العزوف[1].

الأصل والمرجع في تعليل الأحكام

قد يكون السؤال المطروح في خاتمة الحديث عن مسالك العلّة هو: لو وردنا وصف مشعر بالعلية، أو تضمّن النص إشارة مباشرة إلى العلّة بأحد أدوات التعليل، مثل: (لأنّه) أو (ذلك) أو (من أجل ذلك) وغيرها، فهل نحمل ذلك على العلّة الواقعية أم نحمله على الحكمة؟

إنّ أهميّة هذا البحث تكمن في ما لو أردنا تأسيس أصل لمسالك العلّة نرجع إليه كلّما شككنا بالعلّة، على غرار الأصول اللفظية، كأصالة الظهور وغيرها.

ولتنقيح هذا الموضوع لا بدّ من أن نتقصّى الفرضيات المطروحة ونناقشها:

أولاً: لو ثبتت العلّة عبر القرائن والسياقات المرافقة للنص، سلمنا بذلك، وإن ثبتت الحكمة ولم تثبت العلّة وذلك عبر الشواهد والمقدمات، كما هو الحال بالنسبة لكثير من مرويات علل الشرائع، سلمنا بذلك أيضاً، ومعلوم أنّ في مثل هذه الحالات يستحيل التعميم والتعليل فيها، لعدم انضباط الحكمة، وخفائها. وقد ذهب

---

(1) أُنظر على سبيل المثال مبحث: ظهار الخصي والمجبوب، المصدر نفسه، ص 121.

جمهور أصوليي السنّة إلى جواز التعليل بالحكمة ما دامت ظاهرة منضبطة[1].

ثانياً: فيما لو شككنا بين العلّة والحكمة؟ فهل الأصل في الأحكام التعليل أو الحكمة؟ أجاب البعض عن ذلك: الأصل في النصوص التعليل، فلا يعدل عنه إلّا بدليل..[2].

أمّا جمهور فقهاء الإمامية فقد خلت كلماتهم من ذلك، سوى بعض الموارد التي يمكن اقتناصها من مصنّفاتهم والتي تعكس موقفاً سلبياً إزاء هذا الأمر، فالأصل عندهم عدم التعليل إلّا أنْ تثبت العلّة بنص قطعي.

أمّا فقهاء السنّة فقد ذكروا للحكمة ضوابطاً وشروطاً منعاً للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في الأوصاف. فإنّ مثل هذه الأوصاف ـ المعللة ـ مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال[3]. وذكر البعض: بأنّ التعليل بالحكمة أولى، لأنّها الأصل[4].

إذن، فإنْ كانت العلّة لفظيّة، أي داخلة ضمن إطار القيود الاحترازية، فلا بدّ من أن يكون الأصل أصلاً لفظياً، كأصالة عدم النقل، وأصالة الحقيقة وأصالة حجيّة الظهور وعشرات الأصول الأخرى التي ينطبق عليها هذا المورد، فنتمسّك بهذا القدر، والسيرة

---

(1) الشلبي، أحمد، **تعليل الأحكام**، ص 135 وكذلك: **مباحث العلّة**، ص 123.

(2) **مباحث العلّة**، ص 113 ـ 114.

(3) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 187.

(4) القرافي، شهاب الدين، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف، ص 406.

العقلائية قائمة على صحّة مثل هذا التمسّك. ذلك أنّ العقلاء عندما يأخذون قيداً ما في خطابهم فإنّ ذلك القيد مأخوذ في موضوع الحكم المدلول عليه بالخطاب، وذلك ما يسمّى بقاعدة احترازية القيود[1]. ومرجع ظهور التطابق الذي يبرّر هذه القاعدة، إلى ظاهر حال المتكلّم أنّ كل ما يقوله يريده جداً.

أمّا لو لم يكن الأصل لفظياً، فإنّ الأصل العقلي لن يكون قادراً على حسم الشك بين العلّة والحكمة، سواء أكان الأصل محرزاً أم غير محرز.

---

(1) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، القسم الأول، ص 134.

٣ ـ الاستقراء ودوره في إحراز ملاكات الاحكام

يمثل الاستقراء طريقاً آخر لإحراز ملاكات الأحكام، ويساهم في الكشف عن القضايا الواقعية والبرهنة عليها، على ما هو معروف في علم المنطق. ووصفنا للاستقراء بأنّه (طريق) و(منهج) ليس على سبيل الاستقلال، أي عدّه منهجاً علمياً مستقلاً، إنّما مرادنا من ذلك إمكانية توظيفه في العلوم الاعتبارية، كالفقه مثلاً حيث يستخدم الاستقراء لمعرفة الأحكام الكلية والقواعد العامة، ذلك أنّ هذه الأحكام والقواعد لا يمكن تحصيلها إلّا عبر تقصّي الجزئيات، فهو إذن إثبات الحكم في كلّي لثبوته في بعض جزئياته، خلافاً للقياس المنطقي الذي يكون السير فيه من الكلّي إلى الجزئي.

وبالرغم من مساهمته في استظهار الملاكات والكشف عنها، فإنّ الاستقراء قد يكون من المسالك المفضية إلى العلة بشكل خاص، أو مساهماً في تفعيل مسالك العلة الأخرى، كالسبر والتقسيم وتنقيح المناط، من هنا فإن من الضروري إلقاء الضوء عليه ومحاولة دراسته ولو بشكل إجمالي.

ضرورة الاستقراء ودوره في الفقه الاسلامي:

تكمن أهمية دراسة موضوع الاستقراء في أمرين:

الأوّل: الناحية التأريخية، فبغض النظر عن الاستنباطات الجزئية، للاستقراء دور محوري في بلورة الاتجاهات الفقهية العامّة للفقهاء، ذلك أنّه وفقاً للرؤية الكلية، فالاتجاه الفقهي العام لا يتبلور باستنباط حكم خاص أو استنباط حكم كلّي من خلال موارد جزئية، إنّما المراد بالاستقراء: تقصّي واستنباط كل فكرة عامة من خلال الموارد الجزئية للأحكام والموضوعات. وهذه الفكرة تساعدنا في فهم المدركات الجزئية والذوقيات (المضطربة) التي لا تتمتّع بالدقّة الكافية، التي تنجم عن رصد الموضوعات التطبيقية. ويمكن ملاحظة هذا النمط من الاستقراء وأثره على المنظومة الفقهية في تدوين وضبط القواعد والقوانين العامّة للفقه، والذي يتحصّل عبر تقصّي وإحصاء الموارد الجزئية، دون أنْ يكون للشارع دور في بيان أو تكريس مثل هذه القواعد.

لقد ضمّت الشريعة أحكاماً عديدة ومختلفة لو صُنّفت ووُضعت جنباً إلى جنب لَبَدَا أنّ للشريعة منظومة قواعدية قد أفرزت هذا الكم الهائل من الأحكام: كقاعدة السلطنة، واليد، والضمان، والإحسان، والأهم من كل ذلك ـ والأقل اهتماماً ـ قاعدة العدالة والحرية.

لكن يا ترى من أين لنا بهذه القواعد؟ وهل هناك ما يدلّ على صلاحيتها كقواعد عامة؟

قد نعثر على خبر مختصر يدلّ على ذلك؛ لكنّنا لن نعثر بأي حال من الأحوال على نص صريح يتضمّن ذكراً لهذه القواعد. لكن ما يدلّنا عليها هو اجتهاد الفقيه في الأبواب الفقهية المختلفة ومحاولة تعقّب آثارها عبر استقصاء واستقراء النصوص التشريعية،

ليخرج في النهاية بمحصّلة تمنحه أصلاً عامّاً كأصل السلطنة أو التسلّط الذي يقضي بسلطة الإنسان على ماله. وهو ـ كما لا يخفى ـ أصل أساسي وشامل في الفقه.

وهناك أمثلة عديدة تشير إلى استخدام الفقهاء لمسلك الاستقراء المبنيّ على العرف، منها تحديد (الأدنى) و (الأقصى)، كما في تحديد زمان الحيض لدى المرأة، فأغلب الروايات تشير إلى أنّ أدنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة، ولكن شذّت بعض الروايات فذكرت أنّ أدناه ثلاثة وأقصاه ثمانية[1]. وقد أدّى هذا الاختلاف في النصوص إلى اختلاف الآراء واحتدام الجدل بين الفقهاء. وقد اختار الفقيه والأصولي أبو منصور الحسن بن زين الدين المعروف بالشهيد الثاني (م 1011 هـ) اختار الرواية الثانية انطلاقاً من الاستقراء الاجتماعي، فقد وجد أنّ هذا الخبر محمول على الأكثرية بحسب العادة والغالب، فإنّ بلوغ العشرة على سبيل الاعتياد غير معهود، ولذلك قال الإمام (ع): «**إنّ أكثر ما يكون الحيض ثمان**»[2].

والأمثلة على الاستقراء كثيرة في الفقه، وخصوصاً عندما يعود تشخيص الموضوعات إلى العرف، الذي يعتمد على الاستقراء في كثير من الأحيان.

الثاني: تتلخّص الفائدة الثانية للاستقراء في كونه أحد المسالك المفضية إلى العلّة والملاك؛ إذ يمكن استخدامه في استظهار العلل في دائرة الأحكام غير التعبدية.

---

(1) أنظر: **وسائل الشيعة**، ج 2، كتاب الطهارة، الباب 10 من أبواب الحيض، ص 297، ح 14.

(2) **منتقى الجمان**، ج 1، ص 204، وكذلك: الشيخ الطوسي، **التهذيب**، (ج 1، ص 157)، وقد حمله على من كانت عادتهن ثمانية أيام.

من هنا، كان للاستقراء أهمية بالغة ودور حاسم، وخصوصاً أنّ جزءاً من البحوث المتعلّقة بالمسالك الأخرى كالسبر والتقسيم والدوران تسترفد معطياتها من الاستقراء، وبالتالي فإنّ الوقوف على حيثيات هذا المسلك سيعزّز من دوره العلمي والوظيفي في شتّى الأبواب الفقهية.

مفهوم الاستقراء

الاستقراء لغة: السير في الارض وتتبعها قرية قرية. وفي المنطق: أن يدرس الذهن عدّة جزئيات فيستنبط منها حكماً عامّاً، بمعنى أنّه استنتاج قانون عام من تتبع حالات جزئية كثيرة.

أمّا الاستقراء في الأحكام فالمراد به أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الاحكام يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة من قبيل أن يحصي عدداً كبيراً من الحالات التي يعذر فيها الجاهل فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذرية هو الجهل، فيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل[1].

بناءً على ذلك فالاستقراء يمثّل أحد الطرق التي نجتاز من خلالها ظواهر النصوص ونصل إلى حقائقها وجواهرها. كما أنّ الاستقراء قد يساهم في الكشف عن العلّة والحقيقة المشتركة الجامعة بين الأصل والفرع، وبذلك يمنحنا نتيجة كليّة عبر استقصاء الجزئيات الكثيرة. وخلافاً لاعتقاد الكثيرين، فإنّ الاستقراء قد يورث الاطمئنان.

---

(1) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص 305.

الفرق بين الاستقراء والتمثيل

المراد من التمثيل: أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى حكم الآخر لجهة مشتركة بينهما. وبعبارة أخرى، عندما نجد أنّ هناك جهة مشتركة بين أمرين سنحكم بالمماثلة بينهما.

وقد يعبّر عن التمثيل في الفقه (بالقياس الحكمي) أو (القياس الفقهي). والحال أنّ الاستقراء يقضي بانتقال الذهن من القضايا الجزئية إلى الحكم الكلي، بمعنى أنّ المستقرىء يستقصي الأفراد، فرداً فرداً، ومن ثمّ يخرج بحكم جامع بين سائر تلك الأفراد، ليقوم بتعميمه إلى كل فرد جديد يشترك معها بحكم مماثل. فعلى سبيل المثال: لو أردْتَ الوقوف على عادات وتقاليد وعقائد وسلوك مدينة معيّنة، فإنّك تأتي إلى عينة من تلك المدينة، كأن تكون ألف شخص منها، وتستقرىء عاداتهم وتقاليدهم وعقائدهم وسلوكهم، وعندما تجد ما يشتركون فيه من تلك العادات والتقاليد والعقائد والسلوك، تخرج بنتيجة كليّة تعكس لك المدينة بأسرها، ويمكنك حينئذٍ الحكم على المدينة من خلال استقراء لعدد من أفرادها.

أمّا التمثيل فيقول لك ـ مثلاً ـ بما أنّ المريخ يحوي ماءً وهواء كالأرض، إذن لا بدّ من أن يحوي أجناساً حيّة كذلك.

أقسام الاستقراء

قسّم المنطقيون الاستقراء إلى قسمين: تام وناقص. ومرادهم بالتام: تصفّح واستقصاء جميع الجزئيات دون ترك أي واحد منها. وبالرغم من صعوبته وندرته إلّا أنّ الاستقراء التام يعد حجّة لافادته القطع واليقين.

أمّا الاستقراء الناقص: فهو استقصاء بعض الجزئيات دون بعضها الآخر، والخروج بنتيجة كليّة[1]. وهذا النمط من الاستقراء لا يفيد إلّا الظن وبالتالي يعدّ ساقطاً عن الاعتبار العلمي.

طبعاً يشار إلى أنّ هناك حالات قد تسمح لهذا الاستقراء أن يرقى إلى مستوى تحصيل لإفادة العلم وبالتالي لأن يشكّل دليلاً فقهياً، وهذا ما سنشير إليه في ما بعد.

آفاق البحث في الاستقراء

إنّ الخوض في الاستقراء يتم عبر ناحيتين:

الأولى: السبل المنطقية لإثبات حجيّته. سواء أكانت عبر القياس، كما أثبتها الأرسطيون من خلال إرجاعه إلى قياس خفي وذلك في القضايا التجريبية، أو إثبات حجيته عبر الاستقراء ذاته، كما ذهب إلى ذلك المنطقيون الجدد، أو عبر طريق الجبر العلمي، وأصالة الإيجاب التي تقضي بأنّ كل ظاهرة طبيعية تتمخّض عن قانون ثابت في الطبيعة، وبالتالي فكل ظاهرة خاضعة لقانون وهو يسري عليها وعلى غيرها من الظواهر[2].

أو عبر طرقاً أخرى كتجميع القرائن وحساب الاحتمالات، والتوالد الذاتي للمعرفة، وهو ما تقدّم به وكرّسه الشهيد

---

(1) **شهابي، محمود، رهبر خرد**، ص 247.

(2) حول التيار الأرسطي ونقده أُنظر: ماكو ولسكي، **تاريخ المنطق**، ترجمة فريدون شايان، ص 191 ـ 193، وكذلك: موحد، ضياء، **درآمدي به منطق جديد** (= إطلالة على المنطق الحديث)، ص 124 ـ 132، وكذلك: النبوي، لطف الله، **مباني منطق جديد** (أصول المنطق الحديث)، ص 63.

الصدر في عدد من أعماله ومصنّفاته[1].

الاستقراء ودوره في مجال الفقه

الثانية: انطلاقاً من التسليم بحجيّة الاستقراء، وبناءً على القول بإفادته العلم والاطمئنان: هل هناك دوراً ما يساهم فيه الاستقراء على الصعيد الفقهي والقانوني؟ وهل يمكن أنْ يكون مجدياً على صعيد العلوم الإسلامية (كعلم الأصول، وعلم الفقه، والرجال، والحديث) وبالتالي تحقيق نتائج تضاهي ما حققه على صعيد العلم التجريبي؟ إذ لا تخفى أهمية الاستقراء ودوره في التقدّم التقني والازدهار الذي حققته البشرية في العقود المنصرمة.

وأخيراً، هل يمتلك الاستقراء جذوراً عقلية وشرعية يستمد منها حجيّته، أم لا؟

أمّا بالنسبة للتساؤل الأوّل، فإنّه بالرغم من أهمية الموضوع وسعته وحاجته إلى دراسة مستقلة ومصادر كثيرة، وتعرّضه للعديد من الإشكالات والشبهات، وخصوصاً في الفترة المتأخرة، وكون الاستقراء غير مرتبط بأصول الفقه بقدر ما هو مرتبط بحقل المنطق والرياضيات؛ إذ إنّ أصول الفقه لا يتكفّل مناقشة مباني الاستقراء وضوابطه، وحجيته من عدمها، بل يتطلّب إثبات مدى علمية هذا المنهج علوماً أخرى. إذن بالرغم من جميع ما تقدّم، فإنّ التساؤل

(1) أُنظر: **المعالم الجديدة**، ص 162، وكذلك: السيد عمار ابو رغيف، **منطق الاستقراء**، ص 153 فما بعد، ونفس المؤلّف، **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، ص 31 ـ 49، وسروش، عبد الكريم، **تفرج صنع**، ص 426.

الذي يواجه هذا المسلك وهو عن مدى إفادته العلم، باعتباره مسلكاً ظنيّاً، لم تثبت حجيّته ـ بالنسبة للاستقراء الناقص ـ يدفعنا لتناول الشبهات الواردة عليه ومناقشة مبانيه وضوابطه، وفي غير هذه الصورة سوف لن نتمكّن من توظيفه في المجال الاستنباطي ولا من استثماره في المقدمات العلمية لعلم الفقه.

العقبات التي يواجهها الاستقراء

تقدّم أنّ الاستقراء: برهان يتم فيه استنتاج قانون عام من تتبع حالات جزئية كثيرة.

وهذا البرهان يتألّف من مقدّمتين: الأولى: تتبّع حالات جزئية كثيرة بينها جامع مشترك، والثانية: الخروج بقاعدة وقانون عام يمكن تعميمه على الموارد المماثلة.

لكن الخروج بقاعدة كليّة ليس، أمراً هيناً، وإذا كان الاستقراء مسلكاً معمولاً به في الماضي، فإنّ كثرة تداوله في العلوم التجريبية وفي تصحيح وتقويم النظريات في يومنا هذا، جعل الاستقراء عرضةً لتساؤلات تستهدف جدواه العلمية ومدى حجيّته.

وسنكتفي هنا بتناول بعض الشبهات العامّة التي أُورِدت على هذا المسلك في إطار العلوم الإسلامية، دون الخوض في البحوث الرياضية التخصصيّة والنظريات المنطقية الحديثة:

1 ـ إنّ أوّل ما يواجهه الاستقراء، عدم يقينيّة معطياته، ذلك أنّه لا يستطيع أنْ يدّعي تغطية كافّة الجزئيات وشمولها بالتتبّع والاستقصاء؛ إذ الفروض لا تكون متساوية بشكل دائم، كما في حالات الولادة الثلاث: (ذكر، أنثى، خنثى)، فمثل هذا التقسيم لن يكون عادلاً بالنسبة للمجتمعات، بالرغم من كونه

حاصراً، إذ إنّ عدد الخنثى بالنسة لعدد الذكور والاناث لا تتجاوز نسبته: الواحد إلى اثني عشر، وبالتالي لن يكون بمقدور أحد الحصول على معطيات صحيحة من خلال القسمة الحاصرة المتقدّمة (ذكر، أنثى، خنثى).

2 ـ للاستقراء نقاط ضعف عديدة، منها النقص الدائم في معطياته، إذ إنّ تتبّع بعض الجزئيات والمقارنة بينها لن يتيح لنا تعميم الحكم على سائر الحالات الجزئية الأخرى، وبالتالي الخروج بقانون كلي شامل. ولذلك قالوا: إنّ الاستقراء كالتمثيل يعدّ مسلكاً عقيماً وغير مُجْدٍ، ومن أراد دليلاً يقيناً قاطعاً فعليه الرجوع إلى المنهج الأرسطي المعتبر، أي الاستنتاج القياسي.

3 ـ إذا كانت الملاحظة والتجربة هما العنصران المكوّنان للدليل الاستقرائي، وليس الدليل القياسي والاستنباطي، فإنّهما قاصران عن بلوغ الاعتبار العلمي، وإذا كان المصدر للقضايا الكليّة المتعلّقة بالعلوم التجريبية، الملاحظة والتجربة، فإنّ جميع هذه القضايا ستكون عرضة للانهيار، وسيبقى التشكيك قائماً في مدى صدقها وانطباقها على الواقع.

إذن كيف نقطع بالمعطيات التجريبية، وكيف نحرز اشتراك جميع أجزائها بذات الوصف وبذات الخصوصية؟ ألسنا نعلم بأنّ العلم آخذ في التطوّر وهو يكشف، يوماً بعد يوم، أو يفترض، خصائص وسمات جديدة للأشياء كانت مستورة قبل هذا الحين، وإذا كان الأمر كذلك؛ كيف يتسنّى لنا الخروج بقاعدة وحكم كلّي يشمل كافة الحالات الجزئية والحال أنّ هناك سمات وخصوصيات لم تؤخذ بعين الاعتبار؟!

وهذه التساؤلات رغم قلّتها، إلّا أنّها تعكس نقاط ضعف مهمّة يعاني منها الاستقراء، وخصوصاً على الصعيد الفقهي والقانوني. أمّا

على صعيد العلوم التجريبية والطبيعية فالمشاكل كثيرة من الصعب حصرها واستيعابها ضمن هذه الدراسة.

طرق إثبات حجية الاستقراء

لقد ظهرت منذ وقت ليس بالقريب طرق عدّة لمعالجة نقاط الضعف في الدليل الاستقرائي، وخصوصاً على صعيد حجيّته، والقطع بنتائجه، ونشير هنا إلى اثنين من هذه الطرق:

1 ـ نظرية المنطق الأرسطي، عبر تحويل الاستقراء إلى قياس خفي وذلك من خلال استبدال الملاحظة بالتجربة. ونظراً للسنخية بين العلّة والمعلول (قانون السببية)، يمكن تعميم الحكم من عدد محدود من الحالات المستقرأة إلى سائر الحالات. وبهذا يقدّم المنطق الأرسطي علاجه للاستقراء الناقص[1].

2 ـ أمّا النظرية الأخرى، فلا تجد في المنطق علاجاً للاستقراء، وترى أنّ التقدّم والتطوّر العلمي لا يمكن أن يجد له تفسيراً في النظرية المنطقية، وخصوصاً الأرسطية منها. يضاف إلى ذلك أنّ الاستنتاج لا ينحصر دائماً بالقياس كي نستبدل السير من الجزئي إلى الكلّي بالسير من الكلّي إلى الجزئي.

إنّ الجزء الأهم والأكبر من المعرفة التي يحصل عليها الذهن البشري إنّما يأتي من خلال مقدّمات تختلف علاقتها بالنتيجة، عن علاقة المقدّمات القياسية بالنتيجة.

من هنا، تعتمد هذه النظرية في معالجة الاستقراء الناقص مبدأ عدم التناقض وحساب الاحتمال المصنّفان كمعارف أوليّة.

---

(1) سروش، **تفرج صنع**، ص 426.

وهذا ما يقترحه الشهيد الصدر في معالجة الاستقراء، أي عن طريق المعارف الأولية وهو ما يطلق عليه **«التوالد الذاتي للمعرفة»**. فمن خلال كتابه: الأسس المنطقية للاستقراء يحاول الشهيد الصدر إلقاء الأضواء على نظريته وإشباعها بحثاً ودراسة، والتعرّض لنظرية المنطق الأرسطي، وبيان أهميّة الاستقراء وتناول المنهج الوضعي للفلاسفة الغربيين في هذا الإطار.

يقول الشهيد حول هذا الموضوع: والمذهب العقلي ـ الذي يمثله المنطق الأرسطي ـ يؤمن بأن الطريقة الوحيدة الصحيحة من الناحية المنطقية هي: طريقة التوالد الموضوعي، والمراد به: أنّه متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها، فمعرفتنا بـ «أن خالداً إنسان، وأنّ كل انسان فانٍ» تتولّد منها معرفة بـ «أنّ خالداً فانٍ». وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الأرسطي؛ لأنّ النتيجة في القياس دائماً ملازمة للمقدّمات التي يتكوّن منها القياس، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدمات على أساس التوالد الموضوعي، والتلازم بين القضايا المستدلّ ببعضها على البعض الآخر بصورة قياسية.

وخلافاً لذلك يؤمن المذهب الذاتي في المعرفة بأنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم والمعارف ـ التي يعترف المنطق الأرسطي بصحتها من الناحية المنطقية ـ مستنتج من معارفنا الأوليّة بطريق التوالد الذاتي لا الموضوعي. فهناك في رأي المذهب الذاتي معارف أوليّة تشكل الجزء العقلي القبلي من المعرفة، وهو الأساس للمعرفة البشرية على العموم.

وصحيح أنّ التوالد الموضوعي في الاستدلالات الاستقرائية

يقتضي استقراء عدد كبير من الامثلة، فيقرّر ـ مثلاً ـ: أن ظاهرة (ألف)، وظاهرة (باء) قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة، فأحدهما سبب للأخرى، فاستخدام مثل هذا التعميم إلى الحالات المماثلة والمشابهة في كل الخصائص والمقوّمات الملحوظة، صحيح في المنطق الأرسطي ومطابق للمنهج الرياضي والموضوعي؛ ولكنّه لا ينفي سائر الاحتمالات الأخرى، إذ يبقى أنّ اقترانهما كما يمكن أن يكون من أجل سببية أحدهما للآخر، كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة، ويكون السبب شيئاً آخر غير ملحوظ لنا خلال الاستقراء. لكن إن ضَعُف الاحتمال المقابل ووصل إلى درجة لا يمكن معها النهوض كأن يصل إلى درجة الصفر أو قريباً من ذلك، كان التعميم حجّة، لكنّه لم ينتج عن الدليل القياسي إنّما عن الدليل الاستقرائي كما هو واضح.

والمنطق الأرسطي ينطلق من كون الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرّد صدفة، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببية بين الحادثتين، فيقدّم لنا المبدأ التالي: «إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً»، بوصفه مبدأ عقلياً قبلياً، ويقصد بهذا المبدأ التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار، ويستهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببية بين كل ظاهرتين يتكرر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء؛ لأن اقترانهما لو كان مجرد صدفة نسبية لما تكرّر باستمرار.

ويريد المنطق الأرسطي بالتأكيد على أنّ هذا المبدأ عقلي قبلي، وضع أساس منطقي للدليل الاستقرائي، وربطه بالمعرفة العقلية المنفصلة عن التجربة بوصفه استنتاجاً منطقياً قياسياً من تلك المعرفة.

لكن النقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الأرسطي، أنّا وإن كنّا لا نرفض بشكل كامل الاعتقاد بالمبدأ الذي تقرره النقطة الثالثة، ولا ننكر صدقه ـ في حدود ما ـ على الطبيعة، ولكننا نختلف مع

المنطق الأرسطي في تقييم هذا المبدأ، بل هو ـ إذا قبلناه ـ ليس، على أفضل تقدير إلّا نتاج استقراء للطبيعة... والواقع إنّ المنطق الأرسطي لم يُقِم أيّ دليل على هذا المبدأ.

ويضيف الشهيد الصدر لنقده السابق: هل إنّ قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» تفصح عن استحالة عادية أم عن استحالة عقلية؟ فإن قالوا: استحالة عقلية، نقول: إن عقلنا لا يجد استحالة على مستوى استحالة اجتماع النقيضين في هذا المجال، ومن الممكن لديه أن يتصوّر عالماً تقع فيه الصدفة النسبية والاقترانات الاتفاقية بشكل مكرر، ولكن لا يمكنه تصور عالم توجد فيه الأشياء ولا توجد أيضاً. وإنْ قالوا: استحالة عادية، فهذا يعني أنّ هذه الاستحالة مستلّة من العادة والتجربة، ومن ثمّ فهي ليست قاعدة عقلية أولية[1].

ثمّ يتناول المؤلف بشكل تفصيلي مشبع بديهية الحكومة (أي حكومة العلم الإجمالي، ضمن شروط خاصّة، على علم إجمالي آخر)، ثم يبدأ ـ بعد انتهاء بحث نظرية الاحتمال وبديهياتها ـ بدراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي. وإذا أردنا أن نثبت نظرية الاحتمال بالدليل العقلي فذلك ممتنع، إذ الاتفاق مهما تكرّر لن يكون معلّلاً، لانتفاء السببية بين الحادثتين، ويبقى إثباتها عن طريق الدليل الاستقرائي وهو ممكن، إذ الاستقراء يمكنه أن ينمّي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع بها إلى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي، مستنبطاً ذلك من نفس نظرية الاحتمال وبديهياتها، من دون حاجة إلى مصادرات إضافية يختص بها الدليل الاستقرائي، أي أن الاستقراء ليس إلّا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه

(1) **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص 5.

وبديهيّاته التي عرفناها، ويمكن عن طريقه اثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً.

بناءً على ذلك، فالدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط إلى افتراض عدم وجود مبرر قبلي لنفي علاقة السببية، يمكنه أن يثبت بنفسه علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي، أي استحالة الصدفة[1].

إذن، كلّما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ـ ضمن شروط معينة إلى يقين، فكأنّ المعرفة البشرية مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأيّة قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة إلى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك الطبيعي للمعرفة البشرية[2].

الاستقراء والفقه، نظرة في سبل العلاج

تقدّم أنّ الاستقراء يعاني من مشاكل عديدة على مستوى النظرية، وهو ما حمل المخالفين على التصدّي له ومواجهة كل

(1) **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص 300 ـ 301.

(2) المصدر نفسه، ص 368، وأنظر أيضاً: سروش، عبد الكريم، **تفرج صنع**، ص 426 ـ 467.

المحاولات الساعية لإنقاذه وإثبات جدواه، سواء من الأرسطيين كأبي علي سينا، أو من المنطقيين الجُدُد، الذين أثبتوا حجيّة الاستقراء ويقينية بعض أنماطه بطرقهم الخاصّة.

يقول ابن سينا: فإنّ التجربة كثيراً ما تغلط أيضاً إذا أُخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً[1].

لكن الجواب عن ذلك يتلخّص في إنّنا لا نشترط في الفقه أن يكون الدليل يقينياً، فمعظم المستندات الفقهية غير يقينية كما هو معلوم.

والمراد بالاستقراء في المجال الفقهي، أنْ يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة، وعن هذا الطريق يحدس العقل بملاك الحكم[2].

فبتضافر الاحتمالات الموافقة وتراجع الاحتمالات المخالفة يتعزّز الحكم لدى الفقيه، إذ يصل الاحتمال المخالف لديه إلى درجة لا يمكن الاعتناء بها، فعلى سبيل المثال: استخدم هذا المسلك، تضافر الاحتمالات لإثبات مرويات **محمد بن أبي عمير** أحد أصحاب الإمام الكاظم (ع)، إذ من المعروف أنّ لابن ابي عمير نمطين من الأخبار، أحدها مسند، والآخر مرسل، ومن خلال

---

(1) أبو علي ابن سينا، **الرسائل**، ص 24.

(2) يسوق الشهيد الصدر مثالاً على الاستقراء في الفقه، فيقول: وهو من قبيل أن يحصي الفقيه عدداً كبيراً من الحالات التي يعذر فيها الجاهل فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذرية هو الجهل، فيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل. (أُنظر: الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، ج 2، ص 305).

استقراء أخباره المرسلة ثبت أنّ أغلبها معتبر موثوق فيه، والسر في ذلك «أنّه وقع في حبس المأمون فدفنت أخته كتبه في حالة استتارها وكونه في الحبس اربع سنين، فهلكت الكتب، فحدّث من حفظه، وممّا كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله» فقالوا: مراسيله كمسانيده[1].

وهذا يشير إلى استخدام الاستقراء في علم الرجال والدراية، وهناك أمثلة كثيرة أخرى تشير إلى ذلك[2].

تأسيساً على ذلك، فإنّ استنباط الأحكام وتشخيص الموضوعات ـ وكما سيأتي بيانه لاحقاً ـ قد يكون قطعياً في بعض الأحيان وقد لا يكون كذلك في أحيان أخرى، وبالتالي ليس من الضروري أن تكون كافة مستندات الفقيه قطعية، وهذه الإشكالية قائمة في شتى الأبواب الفقهية، ولذلك قالوا بكفاية أن يكون الدليل ظنياً موجباً للاطمئنان، فكتاب الله على سبيل المثال، قطعي الصدور، لكنّه ظنّي الدلالة. أمّا السنّة فظنيّة الصدور والدلالة معاً ـ سوى ما كان متواتراً منها وثبت تواتره عن طريق الاستقراء ـ

ولمعالجة هذه الإشكالية حاول الأصوليون إيجاد مخارج علمية لهذه الظنون حذراً من (إيصاد باب العلم) فلجأوا إلى القواعد العقلية، التي منها فحص الدليل عن طريق الاستقراء.

لذلك لم تكن مشكلة الاستقراء ونقطة الضعف التي يعاني منها

---

(1) الخوئي، ابو القاسم، **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 291 و كذلك: ج 1، ص 61.

(2) **رجال النجاشي**، ص 250؛ **رجال الخاقاني**، ص 73 و 79؛ وقالوا بهذا الصدد: لا يروي إلّا عن ثقة؛ وأيضاً: **رجال الكشي**، تحقيق موسويان، ص 628، المدخل 1103.

لتثير هاجس الفقهاء كثيراً، إذ لو قورن هو وسواه من المسالك الأخرى على مستوى قوّة الاحتمال لربّما كان أفضل حالاً منها، ومن قال إنّ درجة الاحتمال في خبر الواحد تفوقه كمّاً وكيفاً. من هنا، لم يكن هناك إلحاحاً وإصراراً على قطعية الدليل المأخوذ في عملية الاستنباط.

والجدير بالذكر هنا، أنّ القرآن قد لجأ إلى الاستقراء في أكثر من موضع، منها على سبيل المثال: لإثبات وجود الصانع، كما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فُصّلَت: 53].

فإبراز آيات الآفاق والأنفس إنّما يتم عبر الاستقراء، إذ من خلال تتبّع مجموعة من الظواهر المختلفة في العالم تصبح لدينا حزمة من الاحتمالات، منها ما يفسر تلك الظواهر على أنها من صنع ذات حكيمة، ومنها ما يفسّرها على أنّها صدف مطلقة، أو من صنع ذات غير حكيمة، أو حصلت جرّاء علاقات سببية غير واعية ولا هادفة يفترض قيامها بين المادة وتلك الظاهرة. فعندما يقوى الاحتمال الأول وتتضاءل الاحتمالات الأخرى، لدرجة الصفر أو قريباً منه، نكون قد أثبتنا الصانع بالدليل الاستقرائي[1].

يتضح إذن، أنّ هذا الدليل لو لم يكن مفيداً للعلم وأقدر على ملء وجدان الانسان، وكان هناك طريقاً بديلاً أقرب إلى الفهم البشري في استيعاب الآيات الإلهية، لعزف القرآن عن الدليل الأوّل ولجأ إلى الأخير.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أُنظر: الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص 469.

إنّ عدداً هائل من الاكتشافات والاختراعات تمّت عن طريق الاستقراء، بل عن طريق الاستقراء الناقص تحديداً. فالإنسان لم يلحظ كافّة موارد النار ليثبت إحراقها بالقطع واليقين، ولم يشهد رحيل جنس الإنسان بأسره كي يثبت أن كل إنسان يموت، ولو كان يريد إثبات هذه القضية (أنّ كل إنسان يموت) عن طريق الاستقراء التام لعجز عن ذلك، إذ عليه أن يشهد كافة موت الأجيال المتعاقبة منذ بدء الخلقة إلى قيام الساعة.

كما يساهم الاستقراء في إثبات القوانين الفيزيائية والكيميائية، فالخبراء يحلّلون نماذج محدودة ثمّ يعمّمون القانون على سائر النماذج الأخرى، أمّا الاحتمال الضئيل الذي يبقى قائماً على الخلاف، فلا يُعتنى به.

وهكذا يساهم الاستقراء في بلورة نتائج الدراسات الاجتماعية وعلاج الأزمات، كالإدمان والفساد الاجتماعي والأزمات السياسية، والسلوك البشري على الصعيد النفسي والاجتماعي.

ولا ننسى دور الاستقراء في استطلاعات الرأي المختلفة التي تحدّد معالم الكثير من الأحداث والحقائق.

إنّ هذا السلوك يعدّ سلوكاً عقلائياً معتداً به، وليس لأحد التشكيك فيه وفي النتائج المتمخِّضة عنه؛ لذلك اهتمّ العقلاء بمثل هذه النتائج، فهُم إن لم يقبلوا بها على سبيل القطع، فإنّهم أقرّوها على سبيل الظن المنزَّل منزلة القطع، الموجب للاطمئنان، لذلك نجد أنّهم عوّلوا عليها وفتحوا لها حساباً خاصّاً.

أمّا من يريد أنْ ينكر حجيّة الاستقراء فعليه إنكار كم هائل من النتائج والمعطيات التي تعدُّ اليوم في عالمنا من المسلّمات.

التوظيف الفقهي للاستقراء، نظرة في السيرورة التاريخية

لا يخفى أنّ الأدلّة الفقهية تنقسم إلى أربعة أقسام: الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. ونريد أن نرصد دور الاستقراء وأهميته بالنسبة لهذه الأدلة. فنقول: أمّا الكتاب والسنّة، فدور الاستقراء فيهما قد يبدو أساسياً من عدّة جهات، منها: إبراز مفهوم النص، وتحديد مصاديقه، وتحديد إطار حركة النص في منطقة الفراغ، وخصوصاً على صعيد البراءة، والاحتياط، واستظهار الملاكات من خلال استقصاء الموارد المحتملة، وتخريج المناط[1] وتنقيحه، وإلغاء الخصوصية.

أمّا بالنسبة للإجماع، فالإجماع كدليل استنباطي، لا يتمتّع بحجيّة ذاتية طبقاً لرأي جمهور أصوليي الإمامية. وفرض إثبات حكم ما عبر الإجماع يُعدّ فرضاً نادراً جدّاً، بل بحكم المعدوم. أمّا الإجماع المحصَّل فإثباته في الظروف الراهنة مستحيل، وأمّا المنقول إن لم يكن مستنداً إلى الأدلّة الموجودة فهو إجماع مدركي غير معتبر. من هنا، لا يمكن للاستقراء أن يكون مجدياً في هذا الإطار.

نعم، بالنسبة لمن يعدّ الإجماع حجّة ويأخذ به يكون الاستقراء مجدياً، وذلك لما يلزمه من استقراء للآراء لتحصيل مثل هذا الإجماع.

أمّا من الناحية الفعلية وعلى الصعيد التطبيقي، هل استخدم الفقهاء القياس، وما هو موقفهم العملي منه؟ للوقوف على هذا الأمر، علينا استعراض جملة من الآراء والأقوال.

---

(1) يعد السبر والتقسيم أحد المسالك الأصولية المفضية إلى العلّة، وقد تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل في ما سبق.

ذهب **الميرزا القمي** (م *1232* هـ) في كتابه القوانين إلى أنّ الاستقراء يمثّل أحد القواعد التي يمكن الأخذ والتمسك بها[1]. وفي «نتائج الأفكار» تناول السيد **إبراهيم القزويني** (م *1262* هـ) موضوع الاستقراء بشيء من التفصيل والإسهاب[2]. وفي المعالم الجديدة يحاول السيد **محمد باقر الصدر** (م *1400* هـ) دراسة هذا الموضوع ومناقشته مناقشة علمية، ويعتبر في كتابه الآخر «دروس في علم الأصول» أنّ الاستقراء أحد الطرق التي تمكّن العقل من الحدس بملاك الحكم[3].

أمّا الشيخ الأنصاري، فقد تصدّى لمحاولات إدخال الاستقراء والاولوية ضمن دائرة القياس، اعتبر الاستقراء من مقولة أخرى مختلفة. وقد أشار إلى موارد الاستقراء وعدّ من جملتها دوران الأمر بين الحرمة والوجوب[4].

ونُسِب إلى **الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض**: أنّ المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق هو الاستقراء. كما عدّه **الميرزا القمي** من جملة أدلّة حجية الاستصحاب مطلقاً. وقد قال الشيخ الأنصاري بهذا الصدد: إنّا إذا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق من أوّل الفقه إلى آخره، لم نجد مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمارة توجب الظن بالخلاف، فلا يحكم بالبقاء حينئذٍ.. والإنصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع[5].

---

(1) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 79.

(2) المهريزي، مهدي، **آينه پژوهش**، العدد 27، ص 19، العدد التسلسلي للصفحة 283.

(3) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص 305.

(4) **رسائل فقهية**، ج 1، ص 339.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 200.

ويشار إلى أنّ أوّل من تناول موضوع الاستقراء من الإمامية بشكل مستقل وممنهج ومنطقي وأفرد لها مدخلاً وباباً مستقلاً بين سائر العناوين الأصولية، الشهيد محمد باقر الصدر[1]. ففي كتابه المعروف بـ**«المعالم الجديدة للاصول»** حاول تقديم هذا الموضوع بشكل مبسّط يتناسب والمستوى الإدراكي للطلبة الجدد، ثمّ عمد إلى تقديمه ضمن كتاب الحلقات **«دروس في علم الأصول»** الذي طرحه كمنهج بديل يدرّس ضمن مناهج الحوزة العلمية، وقد تناوله في هذا الكتاب بصورة مسهبة ومفصّلة وعدّه من الطرق التي تمكّن العقل من الحدس بملاك الحكم.

وفي دراسة أكاديمة تخصصيّة ذات مستوى علمي راق عُرِفت بالأسس المنطقية للاستقراء كرّسها الشهيد لهذا الموضوع فقط. وقد استعرض في البداية جملة من المقدّمات العلمية الداعمة لموقف الاستقراء. ثم أحصى جملة من الطرق التي تجعل من الممكن الأخذ به واعتماده في الإثباتات العلمية. وكان أحد هذه الطرق هو ما تقدّم به الشهيد الصدر، أي حساب الاحتمالات ومضاعفة درجة صدق وقوّة احتمال الخبر عبر تجميع القرائن الاستقرائية وخصوصاً في علم الرجال والحديث، وقد سبق وأن أشرنا إلى ذلك في ما سبق.

موارد استخدام الاستقراء في الأحكام

قد تتعدّد وظائف الاستقراء ويتضاعف حجم مشاركته في العلوم الفقهية أو ذات العلاقة بالفقه. وسنحاول في هذه المرحلة القاء الضوء على بعض موارد استخدام الاستقراء في المجال الاستنباطي ومن ثمّ استعراض أدواره في كل من علم الرجال والحديث والأصول:

---

(1) **المعالم الجديدة**، ص 161 ـ 165.

1 ـ اكتشاف الأحكام: عند فقدان النص أو غموضه يلجأ الفقيه إلى الاستقراء لتحديد الحكم وتعيين الجزئيات؛ أي أنّه يحاول الوقوف على أدلّة الأحكام من خلال الاستقراء، وخصوصاً في مناطق الفراغ التشريعي.

2 ـ فهم النص، وضوح النص، فك التناقض الظاهري للنصوص: المهمّة التي يقوم بها الاستقراء في هذا الحقل، هي الكشف عن الحقائق وتفصيل المجمل وإقصاء المرجوح من الاحتمالات. كما في تفسير الحكم الوارد في الآية 34 من سورة النساء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَي النِّسَاءِ...﴾، حيث علّل البعض ذلك بالنقص الذاتي المأخوذ في تركيبة المرأة، والحال أنّه وبغضّ النظر عن الحكم الوارد في الآية، يمكن من خلال القيام بدراسة ميدانية استقراء وضع النساء وفحص استعدادهن وقدراتهن الفكرية والعقلية ومن ثم البتّ في علاقة هذا الأمر بمسألة القوامة، وبيان مدى صحّة دعوى النقص الذاتي في المرأة، ومدى صحّة تفسير الآية من هذا المنطلق، فهل الآية ناظرة إلى هذا السبب أم هناك أسباب وعلل أخرى؟[1]

3 ـ كشف المناط والغاء الخصوصية وتنقيح المناط: لا شكّ في أن كشف المناط يختلف عن إلغاء الخصوصية، لكن نظراً لاستخدام الدليل الاستقرائي في الفقه إلى جانب مسلك السبر والتقسيم وإلغاء الخصوصية في أغلب الأحيان، ارتأينا أن ندرس دور الدليل الاستقرائي بملاك واحد في كشف المناط وتنقيحه وإلغاء الخصوصية. ويجري هذا الدليل في ما لو لم ينص الدليل الشرعي

---

(1) لمزيد من التفصيل، أُنظر: ايازي، السيد محمد علي، **القرآن والتفسير المعاصر**، ص 157.

على العلّة، ولم يتم تحديد مناط معيّن، وبالتالي لا يكون من قبيل المنصوص، وإنّما يقوم الفقيه باستقراء موارد المناط المحتملة، ممّا يمكن التعليل به، ثم يبطل ما لا يصلح منها للعليّة، فما يتبقّى بعد هذا الحذف والإبطال يعد هو الوصف الذي يتعيّن التعليل به. فمثلاً يعدّ الربا من المحرّمات القطعية، لكن ما هو الربا؟ وما هي مصاديقه؟ وهل ينسحب الربا على الفوائد المصرفية؟ وهل هناك عناصر مشتركة بينه وبينها؟

هنا يأتي دور الفقيه لاستقراء مناطات حكم الربا، ومن ثمّ إبداء رأيه في مدى علاقة الفوائد بالربا، سواء أكان إيجاباً أو سلباً[1].

وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام الشرعية ـ في عقيدة الإمامية ـ تابعة للمصالح والمفاسد، والقسم الأعظم من الفقهاء يعتقد أنها تدور مدار ملاكاتها[2]. وإنْ خفيت علينا هذه الملاكات في عدد من الأحكام التعبدية، فإنّها لا شك ستكون متيسّرة في الأحكام، غير العبادية. فمن خلال استقراء وتتبع نماذج حكم من الأحكام واستقصاء الأثر الذي يخلّفه ذلك الحكم (أي عبر القيام بدراسات ميدانية) نستطيع إحراز ملاك ذلك الحكم. كما لو أخذنا الإسكار في الخمر واستقرأنا الآثار السلبية الناجمة عنه، وهكذا بالنسبة للفساد الأخلاقي والتبعات الناجمة عن الفحشاء، فنتوصّل إلى نتيجة عقلية مفادها أنّ ملاك الحكم هو هذا الوصف المعيّن، وبالتالي نبني على

(1) للوقوف على حيثيات المسألة الفقهية والاقتصادية، أنظر: مجلة نقد ونظر، العدد 12 و 13، مقالة موسى غني نجاد، ونقدها بواسطة السيد عباس موسويان.

(2) تحدّثنا عن تبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسد في الفصل الرابع من الكتاب الحالي.

ضوئه دائرة الحكم سعةً أو ضيقاً. ولا يخفى أنّ الاستقراء في هذه الموارد يعد دليلاً ظنيّاً، ذلك أنّه استقراء ناقص، والاستقراء الناقص لا يورث اليقين، لكن يمكننا من خلال تضافر الاحتمال المثبت وتضاؤل الاحتمال المخالف، الوصول إلى درجة قريبة من اليقين. وفي حال لم يتوفّر ذلك ولم نحصل على الاطمئنان، يبقى الاستقراء دليلاً غير معتبر وبالتالي لا سبيل إلى الأخذ به.

ومهما يكن، فالدراسات الميدانية الرامية إلى استظهار مناطات الأحكام تتيح لنا التعرّف على مناطات الكثير من الأحكام بنحو يورث الاطمئنان، وهذا الاطمئنان ليس أقل اعتباراً من الاطمئنان الناتج عن أخبار الآحاد أو فهم الظواهر التي تعد جميعها ظنية الدلالة.

4 ـ إحراز موافقة الشارع من عدمها: من جملة الأمور التي يضطلع الاستقراء فيها بدور مهم، إحراز موافقة الشارع حول تنفيذ وتطبيق بعض الأحكام الشرعية، التي قد تتغيّر ظروف تطبيقها من بيئة إلى بيئة ومن ظرف إلى ظرف، فمثلاً نستكشف من خلال الدراسات الميدانية أنّ إقامة حدِّ الرجم على الزانية خارج بلاد المسلمين قد ينجم عنه تبعات اجتماعية سلبية ويتم استغلاله بشكل سيئ، وعليه يمكن التوقّف وإعادة النظر في تطبيق بعض الأحكام تبعاً للظرف أو البيئة الخاصة[1].

والأمر ينسحب على أخذ الجزية من أهل الكتاب في عصرنا الحاضر، فإنّك لن تجد بلداً إسلامياً ينفِّذ هذا الحكم ويلزم فئة من مواطنيه بدفع الجزية، وسبب ذلك يعود إلى الآثار السلبية والمشاكل

---

(1) نُقِل عن سماحة الإمام الخميني المنع من تنفيذ حكم الرجم.

الثقافية والاجتماعية التي قد تنشأ عن تطبيق هذا الحكم[1].

5 ـ دور الاستقراء في الرجوع إلى العرف: من الأمور التي طالما اولاها الفقهاء اهتمامهم البالغ، الرجوع الى العرف لتحديد مفهوم النص وتشخيص حقيقة الحكم وتحديد الوظيفة العملية لسد منطقة الفراغ. وحقيقة العرف لا تعني غير التمسّك بسيرة العقلاء والمتشرّعة والمتخصصين والخبراء، وتحصيل هذه السيرة لا يتم، كما هو واضح، إلّا عبر التتبّع والاستقراء[2]. فمثلاً: لو ورد نص من الشارع حقيقة الحكم فيه مبهمة، أو مصاديقه غامضة، فلأجل الوقوف على مفهوم النص لا بدّ من العودة إلى القواعد اللغوية، والعرف الذي صدر فيه الخطاب. فمن خلال تقصّي واستقراء موارد استعمال المعنى، وتصنيفها وترجيح أحدها على الأُخر، وإقصاء الاحتمالات المرجوحة، يتّضح لنا المفهوم الذي تضمّنه الخطاب.

الشيخ الأنصاري يلجأ إلى العرف في تحديد معنى (الفاسق)[3] و (الركن)[4] في الصلاة، وفي تحديد المراد من العصيان أيضاً حيث يعتبر أنّ المفهوم العرفي للعصيان هو: المخالفة الاحتمالية[5].

---

(1) حول هذا الموضوع، أُنظر: زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين**، ص 138.

(2) استخدم القرآن الكريم مفردة العرف وذلك في قوله تعالى: (وَأمُرْ بالعُرف) (الأعراف: 199) ومراده الحث على التمسّك بالفضائل العقلية المعبّر عنها بالحكمة، ولا يخفى ما لهذا الموضوع من أهميّة قصوى في بلورة الفهم الاجتماعي والعقلاني المسؤول عن تكوين السلوك الإيجابي الحسن، والعرف عبارة عن قانون غير مدوّن اتفق عليه وأقره الجميع. ولمزيد من المعلومات حول (العرف)، راجع الفصل الرابع من الكتاب الحالي.

(3) **فرائد الأصول**، ج 1،ص 24.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 482.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 427.

والسؤال الذي قد يطرح نفسه في هذه المرحلة من البحث، هو: متى يمكننا استكشاف المراد العرفي، وكيف نقطع بأنّ ما يقصده العرف هو هذا؟ فهل يكفي الرجوع إلى كتاب أو كتابين، أو شخص أو شخصين، ومن ثمّ ترجيح أحد الرأيين على الآخر؟ أم لا بدّ من استقراء العديد من الآراء ورصد موارد الاستخدام العرفي.

لا شكّ في أنّ معيار الفهم لكلمات الشارع لا يتمثّل في دقائق البحوث العلمية والعقلية، فغالباً ما يكون المحور في الاستنباط هو العرف. ولا يخفى أنّ كثير من الأحكام تتضمّن جوهراً عرفياً، بمعنى أنّ الحكم متوقّف على العرف وعلى الارتكاز العرفي بشكل كامل، كما في الأحكام المعاملاتية التي منها البيع والتجارة والإجارة والمضاربة والربا والغرر والخيارات وسائر المبادلات، فكل هذه الأحكام تتضمّن جوهراً عرفياً، وبالتالي فانتظام الحياة الاجتماعية يتقوّم بالعرف، والشارع لا يُصدِر أحكامه جزافاً، وإنّما وفقاً لملاكات محدّدة، مراعياً في ذلك المرتكزات العرفية وحاجات العرف ومتطلّباته وبيئته وظروفه. لكن يجب أن لا ننسى أنّ العرف لا يمتلك حقيقة ثابتة، وإنّما يتطوّر بتطوّر الزمان والمكان، وبالتالي ومن أجل التوفّر على إدراك صحيح وسليم للارتكاز العرفي، علينا اللجوء إلى الاستقراء وإلى الدراسات الميدانية لرصد مراحل التطوّر التي مرّ بها المفهوم، والوقوف على معناه في كل مرحلة من تلك المراحل.

ويجدر بنا التنويه إلى أنّ الشارع الحكيم، لو علّق حكماً ما على موضوع معيّن، فتشخيص الموضوع يكون متوقّفاً على العرف والفهم العرفي. من هنا، كان تعريف وتحديد وتنقيح الموضوعات

يعتمد على استقراء الموارد في كثير من الأحيان. وبالتالي لن يكون أمام الفقيه خيار سوى التمسّك بالاستقراء من أجل التوفّر على تشخيص صحيح لموضوعات الأحكام. فعلى سبيل المثال: على الحاكم أن يتفقد آلة القتل التي يقتص بها للتمييز بين القتل ما إذا كان عمداً أو خطأ، ولا يكون ذلك إلّا بالرجوع الى العرف، وتتبّع واستقراء الموارد العرفية.

6 ـ دور الاستقراء في العلوم ذات العلاقة بالفقه: لا يخفى ما للاستقراء من دور هام في علم الرجال، وذلك للصلة الوثيقة بين هذا العلم وبين الواقع الخارجي ـ غير الذهني ـ المتمثّل بالسيرة الرجالية، ومعرفة حال الرواة والمحدّثين، فعلى سبيل المثال: يساهم الاستقراء في تحديد مدى وثاقة الراوي وتحرّزه عن الكذب[1]. فمعلوم أنّ الظنون الرجالية حجّة، فلو مدح المعدّلون راوياً ما ووثّقوه، فتوثيقهم إياه حجّة. ولا يخفى أنّ التوثيق لا يتم إلّا عبر استقراء حال الراوي وكلماته ومروياته.

ومن النماذج الأخرى على استخدام الاستقراء في علم الرجال، أدلة حجية الخبر، وهي في ما لو اتفق الرجاليون على العمل بخبر الآحاد، أو أفتوا طبقاً لروايةٍ ما، أو عملاً بالمشهور، فمن خلال استقراء الموارد المتعدّدة يحصل للفقيه الاطمئنان والوثوق[2]. كما أنّ كون الرجل كثير الرواية موجب للعمل بروايته مع عدم الطعن، وهذه الكثرة لا تحرز إلّا عبر الاستقراء كما هو معلوم[3].

---

(1) **رجال الخاقاني**، ص 248.

(2) المصدر نفسه، فائدة، ص 59.

(3) المصدر نفسه، 345.

ويدخل الاستقراء لإثبات التواتر أيضاً، ففيه يستقرىء الفقيه أفراد الخبر المتواتر المتحدة لفظاً ومعناً، فيحصل له بهذا الاستقراء العلم أو الاطمئنان بصدور مفاد هذه الاخبار.

ولا يخفى أنّ موارد استخدام الاستقراء في الفقه والاصول والحديث والرجال لم تحصر ولم تبحث بشكل كامل، والحال أنّها بلغت من الكثرة في مصنّفات الفقهاء درجةً لا تسمح بالشك أو الترديد في صحّة التمسّك بالاستقراء. وأمّا ما يدور في المنطق وبعض فقرات علم الأصول من الحديث حول صحّة الأخذ بالدليل الاستقرائي من عدمه، فناظر إلى بعض أصنافه التي لا تورث العلم أو الاطمئنان. وهذه الأنماط خارجة عن دائرة البحث بطبيعة الحال.

بناءً على ذلك، فللاستقراء أهميّة بالغة ـ بغض النظر عن البحوث المنطقية ـ على صعيد البحوث الفقهية والتشريعية والقانونية، وكما أنّه ساهم ولا يزال، في تطوير العلوم التجريبية والتقدّم التكنلوجي، فبإمكانه أن يضطلع بذات الدور على الصعيد الفقهي فيساهم في تقدّم وتطوير الفقه، وإخراجه من الدائرة الذهنية الضيّقة البعيدة عن الواقع الاجتماعي.

الاستقراء ودوره في استظهار الملاكات

بعد أنْ تحدّثنا عن أهميّة الاستقراء ودوره وحجيّته، نصل إلى أهميّته ودوره في خصوص استظهار الملاكات. وقلنا في ما سبق أنّ استظهار الملاك من خلال الاستقراء قد يتمّ عبر صور، منها:

1 ـ فيما لو كان الحكم مبهماً أو مجملاً، ولا نعلم بوجود النص من عدمه، فنستقرء النصوص ونفحصها فحصاً ينتفي معه أي احتمال على وجود الدليل، وبذلك يثبت التكليف.

والأمر المهم هنا، هو الالتفات إلى ملاك الحكم، بمعنى أنّ فقدان النص هل يسمح بجريان ملاك المعذرية في هذا المورد أم لا؟ وهل يعني الجهل بالحكم، انتفاء التكليف؟ هنا يأتي دور الاستقراء ليخرج المكلّف من حالة الحيرة.

وقد ذهب **الشيخ الأنصاري** في كتابه «فرائد الأصول»، إلى جواز فحص الادلة، لإجراء أصالة البراءة، من خلال استقراء الروايات وتعقّبها[1].

2 ـ فيما لو وردنا نص وتضمّن وصفاً، لكن لم يعلم ما إذا كان هذا الوصف هو الباعث على تشريع الحكم أم لا، أو قد يكون النص قد تضمّن أوصافاً أخرى خفيت على الفقيه، ففي هذه الحالة، ونظراً لكون الأحكام ـ غير التعبدية ـ تابعة لمصالح ومفاسد ظاهرة، يمكن من خلال استقراء الأوصاف المحتملة التي قد تشكّل المصالح أو المفاسد، وفحص مدى تأثير كل منها على تشريع الحكم، ليتضح أيّ الأوصاف غير صالح للتعليل ويثبت الصالح لذلك.

3 ـ فيما لو كانت العلّة معلومة، لكن لا يعلم ما إذا كان في الفرع ذات الخصوصية التي في الأصل. ففي مثل هذه الحالة يستقرىء الفقيه الخصوصيات الموجودة في الفرع ليقف على ما هو مشترك بين الفرع والأصل، كي يكون بإمكانه إحراز الملاك وتعميمه.

4 ـ التعرّف على قصد الشارع من خلال استقراء الأوصاف المحتملة مع وجود قرائن محذوفة أو خفية. وهذا الاستقراء بالرغم من كونه منصباً على ظاهر النص، إلّا أنّه يستهدف حقيقة وجوهر الحكم، أو بعبارة أخرى: ملاك الحكم. فعلى سبيل المثال: ورد أن

(1) **فرائد الأصول**، ج 2، ص 510.

التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد به ومكاتمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا.

والسؤال الملح هنا، هو: ما المراد من المكاتمة في هذا الخبر؟ ذهب العديد من الفقهاء إلى تفسير ذلك بالخوف على النفس، أي الخوف الفردي، والملفت أنّهم ضيّقوا دائرة الخوف، بالخوف من المخالف والعدو، حتى أنّ فقيها كالشيخ المفيد يبدي امتعاضه من الشيخ الصدوق «لما وقع فيه من التناقض بين أقواله وأفعاله وقضى على نفسه لتضييع الغرض في التقية وحكم بترك الواجب في معناها»[1].

بناءً على ذلك، فمن أجل التوفّر على فهم أفضل لهذا الحكم لا بدّ من العودة إلى النصوص التي تضمّنت مفهوم التقية، سواء لغرض إيضاح الحكم ذاته أم إلفات الآخرين نحوه، واستقرائها لتتضح معالم الحكم وآفاق استخدامه والملاك الذي يدور مداره.

وهنا يتضح مرادنا من التعرّف على قصد الشارع من خلال استقراء الأوصاف المحتملة مع وجود قرائن محذوفة أو خفية؛ إذ التقية تعد من جملة التعبديات التي لم تضمر ملاكاتها، لذلك ذهب البعض ـ انطلاقاً من الاستقراء المذكور ـ إلى جعل (التقيّة مداراة) أحد أبرز أقسام التقية، وبنوا على ذلك جملة من الأحكام[2].

---

(1) أنظر: مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، **تصحيح الاعتقاد**، ص 137.

(2) أنظر: الخميني، روح الله، الرسائل العشرة، ص 7، ومناسك الحج، له أيضاً: في الالتحاق بجماعة أهل السنة في مكة والمدينة.

خلاصة الفصل

تحدثنا في الفصل الختامي عن أبرز محاور الكتاب وهي طرق إحراز ملاكات الأحكام. وأشرنا في مطلع الفصل إلى جملة من المفاهيم المحورية في هذا الإطار، وذكرنا موجزاً للمصطلحات ذات الصلة بملاكات الأحكام وأهميّة كل منها في استظهار الملاك. ولإيضاح الموضوع حاولنا تحرير محلِّ النزاع وذلك عبر سؤال مفاده: ما مدى اعتبار طرق إحراز الملاك، وهل يمكن الاعتماد عليها؟ وفي مقام الإجابة أخذنا بنظر الاعتبار أمرين: الأوّل: أنّ جزءاً كبيراً من الأحكام الشرعية إمضائية وإرشادية، كان العمل جارياً بها قبل مجيء الاسلام، وسيرة العقلاء شاهدة على ذلك.

الثاني: إنّ جزءاً من الأحكام التعبدية كان ذا فرض واحد وحكمه منصب على ذلك الفرض، لكن بمرور الزمن وتطوّر الظروف تعدّدت الفروض وأخذ ملاك الحكم يتضح شيئاً فشيئاً.

وفي المقطع الآخر من الفصل، أشرنا إلى أهمية إحراز الملاك، وما يتركه من أثر على استقامة الشريعة واستجابتها لمتطلّبات العصر، ومواكبتها للتطورات الزمنية، ودورها في تقليص الفواصل الزمنية بين العصر الحاضر وعصر صدور النص.

كما تناولنا في مقدّمة الفصل، أفق ودائرة اكتشاف الملاك، لما

لهذا البحث من أهمية قصوى في إحراز ملاكات الأحكام الذي هو عنوان بحثنا. ولخطورة هذه المسألة أفردنا لها بحثاً مستقلاً. ليس هذا فحسب، بل حاولنا التعرّض لها في أكثر من موضع لدرء أي شبهة أو التباس قد يطرأ للبعض. وقد ركزنا على أنّ مرادنا من الاستنباط العقلي في دائرة إحراز الملاك يدخل ضمن دائرة الأحكام غير التعبدية، وقد شرحنا بالتفصيل حدود هذه الدائرة ومرادنا من الأحكام غير التعبدية، كما بيّنا حدود الدائرة المقابلة لها، أي الأحكام التوصلية أيضاً. ولتدعيم الموضوع علمياً وتاريخياً، حاولنا استعراض بعض استخداماته في مصنّفات فقهاء الإمامية.

وبعد الفراغ من هذه المقدمة التفصيلية تناولنا دراسة طرق إحراز الملاك، وبدأنا بأهمّها وأبرزها على صعيد المدارس الفقهيّة الإسلامية بأسرها، أي موضوع القياس، الذي كان يتطلّب منّا شرحاً مفصّلاً لتاريخه وأهميته... ولزمنا في هذا الإطار التطرّق إلى الأسباب التي دعت أئمة أهل البيت إلى مناهضة القياس، ودواعي نشوءه، سلبياً كان أم إيجابياً. وقد نوّهنا في هذه المرحلة إلى أنّ معارضة أهل البيت للقياس لم تكن تستهدف جميع أنماطه، وإنّما نمطاً محدّداً منه وفحواه: التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحّة النصوص التشريعية. أمّا القياس بمعنى تنقيح المناط أو إلغاء الخصوصية أو غير ذلك من طرق إحراز الملاك، فهو خارج عن دائرة النهي.

ثم تطرّقنا للقياس لدى أهل السنّة وأبرزنا موقف أهل البيت في الحد من التطرّف في اللجوء إلى القياس، ودورهم في تصحيح وتقويم جزء مهم من الدليل القياسي. ثمّ استعرضنا عدداً من أخبار النهي وقمنا بتحليلها، وبيان دائرة النهي وحدوده، واتضح أنّ استهداف النهي للاجتهاد والتفسير بالرأي والقياس لم يكن منصبّاً على مطلق الاجتهاد والتفسير بالرأي والقياس، وإنّما على الاجتهاد

الذي لم يخضع للأدلّة والقواعد، والتفسير حسب الميول الشخصية الذي لا يستند إلى دليل أو نص تشريعي. أمّا الاستنباط والاجتهاد بالاعتماد على القياس المنصوص فهو خارج عن إطار النهي.

ثم استعرضنا أدلّة المخالفين للقياس، ونقدها، وأوضحنا كيفية نشوء هذه المخالفة، وتطوّرها بعدما كانت منصبّة على نمط خاص من القياس، لتشمل كافة أنماطه الأخرى، وخصوصاً في الحقبة التي سيطر فيها الفكر الأخباري على العقل الفقهي الإمامي. ثم تطرقنا إلى موقف فقهاء الإمامية من القياس، وركّزنا على الجانب التطبيقي والفتوائي منه، وقد اتضح عدم معارضتهم ـ وخصوصاً على الصعيد التطبيقي ـ للقياس، خلافاً لما اشتهر عنهم.

أمّا الجزء الآخر من طرق إحراز الملاك فقد تمحور حول العلّة. وقد بدأنا ببيان دورها وأهميتها في فلسفة الحكم، واستعراض أقسامها وأدواتها ودائرة استخدامها وشروطها. وقد تميّز من خلال هذه المقدّمات الموقف الموافق عن الموقف المناهض للتعليل.

ثم بعد أن تطرّقنا لأدلّة الموافقين للتعليل، أي لاستخدام المناط والملاك، وخصوصاً في حديثنا عن شروط العلّة، كالباعث على جعل وتشريع الحكم، وكونه مضبوطاً وظاهراً وغير معارضٍ بنص آخر، حاولنا الخوض في أدلة المخالفين للتعليل، واتضح من خلال ذلك أنّ السبب الرئيس الذي يقف وراء معارضة البعض للتعليل هو الروايات الناهية عن القياس، والحال أنّ هذه الروايات ليست مطلقة كي تشمل موارد العلّة، وغاية ما يمكن أنْ تشمله، هو بعض موارد الحكمة وفي مواضع محدّدة.

أمّا القسم الآخر من البحث، فقد خصصناه لبحوث الاجتهاد في العلّة، أي العلل المستنبطة، وحاولنا التعرّض بالنقد والتمحيص لأدلّة المخالفين والإجابة عن جملة من الشبهات المطروحة في هذا الباب، وإثبات صحة وحجيّة هذا النمط من العلل في مجال الاستدلال.

وفي المرحلة التالية تناولنا مسالك العلّة التي تتكوّن من قسمين: الأوّل: يشمل ظواهر النصوص، كالإشارة والتنبيه والإيماء، والثاني: يشمل المناسبة والحكمة والسبر والتقسيم.

وتنقيح المناط من أبرز مسالك العلّة التي حظيت باهتمام جل الفقهاء الشيعة، وقد حاولنا استعراض عدد من الطرق لإثباته، ومصادر حجيّته، وبيان دائرة وأفق استخدامه.

أمّا القسم الآخر والأخير من الفصل، فقد تمحور حول الاستقراء، باعتباره أحد الطرق المفضية إلى ملاكات الأحكام. وقد حاولنا الدفاع عن هذا المسلك ودوره في استنباط الأحكام بشكل عام، وفي استظهار الملاكات بشكل خاص. لذلك بدأنا ببيان أهميته ومفهومه وأقسامه، آفاق البحث فيه، واتضح أنّ هناك محورين يمكن البحث فيهما: أحدهما دوره على الصعيد الفقهي، والثاني: إثبات حجيّته، ليس عن طريق القياس والمنطق الصوري، بل عن طريق المنهج المستخدم حالياً في حقل العلوم التجريبية، وهو ما يثبت امكان الاطمئنان، بل وربما القطع به.

ثم استعرضنا أهم العقبات والحواجز التي يواجهها الاستقراء، والطرق التي تساهم في تقويضها وحلحلتها. ثمّ تطرّقنا إلى التوظيف الفقهي للاستقراء وسبرنا أشواطاً من التاريخ، لنقف على بداياته ومراحل تطوّره عبر الزمن الفقهي والاصولي، وقد اتضح أنّه لم يكن غريباً على الفقه إطلاقاً. بعد ذلك حاولنا استقصاء موارد توظيفه في دائرة الأحكام الشرعية، ودوره في استظهار ملاكات الأحكام.

آملين أن تساهم هذه المجموعة من البحوث في التأمل وإعادة النظر في طرق استنباط الحكم الشرعي، وتجعل الباب مشرعاً أمام سبل جديدة تتبنّى الاستجابة لمتطلّبات الشعوب والمجتمعات الدينية المعاصرة، وتكون قادرة عن مواجهة كافة الشبهات والتصدّي لها.

وما توفيقي إلّا بالله وعليه التكلان.

فهرس الأعلام

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ جفري، آرثر، **واژهاى دخيل در قرآن** (الكلمات الدخيلة في القرآن)، الترجمة الفارسية: فريدون بدره اي، طهران، توسن، 1372هـ.ش.

2 ـ آشتياني، محمد حسن، **كتاب القضاء**، قم، هجرت، 1404هـ.ق.

3 ـ الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1418هـ.ق. ـ 1998م.

4 ـ **غرر الحكم ودرر الكلم**، ط3، تصحيح: المحدث الأرموي، جامعة طهران، 1361هـ.ش..

5 ـ الآملي، السيد حيدر، **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات تحقيقات فرهنگي، 1362هـ.ش.

6 ـ آيتي، محمد ابراهيم، **تاريخ پيامبر اسلام**، تصحيح: أبو القاسم كرجي، طهران، جامعة طهران، 1366هـ.ش.

7 ـ الأردبيلي، المولى أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ط2، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، 1413هـ.ق.

8 ـ إبراهيم مصطفى ابراهيم، **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1939م.

9 ـ ابن أبي حيان، محمد بن يوسف، **البحر المحيط في التفسير**، ط1، بيروت، دار الفكر، 1412هـ.ش. ـ 1992م.

10 ـ ابن إدريس الحلي، **السرائر**، ط4، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ.ق.

11 ـ ابن البراج، عبد العزيز، **المهذّب**، موسوعة سلسلة الينابيع الفقهية، ط1، بيروت، دار التراث، 1410هـ.ق.

12 ـ ابن تيمية، **بغية المرتاد**، القاهرة، 1329ق.

13 ـ ابن حزم، علي بن أحمد، **المحلّى**، تحقيق: عبد الغفار البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ.ق. ـ 1988.

14 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط2، دار النفائس، عمان، 1421هـ.ق.

15 ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، لاتا،

16 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، قم، نشر أدب الحوزة، 1405هـ.ق.

17 ـ أبو العينين، بدران، **الفقه المقارن للأحوال الشخصية**، بيروت، دار النهضة العربية، لاتا.

18 ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث، **السنن**، دراسة كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الجنان، 1409هـ.ق.

19 ـ أبو رغيف، عمار، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1409هـ.ق.

20 ـ منطق الاستقراء، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1410هـ.ق.

21 ـ أبو زيد، نصر حامد، **معناي متن** (معنى النص)، الترجمة الفارسية: مرتضى كريمي نيا، ط1، طهران، طرح نو، 1380هـ.ش.

22 ـ أبو يحيى، محمد حسن، **أهداف التشريع الإسلامي**، عمان، دار الفرقان، 1405هـ.ق.

23 ـ أحمد بن حنبل، **المسند**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاتا.

24 ـ أديب صالح، محمد، **تفسير النصوص**، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1404هـ.ق.

25 ـ الإسترابادي، محمد أمين، **الفوائد المدنيّة**، **طبعة حجرية، تبريز**، 1321هـ.ق.

26 ـ الأصفهاني، محمد حسين، **الفصول في الأصول**، إيران، طباعة حجرية، لاتا.

27 ـ **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1421هـ.ق.

28 ـ الأطرقجي، واجدة مجيد، **التشبيهات القرآنية والبيئة العربية**، بغداد، وزارة الثقافة والفنون، 1987م.

29 ـ الخن، سعيد، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ط5، بيروت، الرسالة، 1409هـ.ق. ـ 1989م.

30 ـ يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة**، القاهرة، دار الحديث، 1417هـ.ق.

31 ـ الغراوي، محمد عبد الحسين، **مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين**، ط1، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1413هـ.ق.

32 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، **مصنفات الشيخ المفيد**، ط3، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ألفية الشيخ المفيد، 1413هـ.ق.

33 ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **المكاسب**، المؤتمر العالمي، مجمع الفكر الإسلامي، 1415.

34 ـ ـــ، **الرسائل**، الطبعة الحجرية، إيران، 1314هـ.ق.

35 ـ ـــ، **مجموعة الآثار (فرائد الأصول)**، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419هـ.ق.

36 ـ إيازي، محمد علي، **آزادي در قرآن** (الحرية في القرآن)، ط2، طهران، ذكر، 1378هـ.ش.

37 ـ ـــ، **إسلام وتنظيم خانواده** (الإسلام وتنظيم الأسرة)، ط2، طهران، دفتر نشر **فرهنگ** إسلامي، 1375هـ.ش.

38 ـ ـــ، **جمهوريت وانقلاب إسلامي** (الجمهورية والثورة الإسلامية)، 1377هـ.ش.

39 ـ ـــ، **فقه پژوهى قرآنى** (الدراسة الفقهية للقرآن)، ط1، قم، بوستان كتاب، 1380هـ.ش.

40 ـ ـــ، **قرآن وفرهنگ زمانه** (القرآن وثقافة العصر)، رشت، كتاب مبين، 1378هـ.ش.

41 ـ ـــ، **قلمرو اجراى شريعت در حكومت: إجبار نابذيري تكاليف ديني** (حدود تطبيق الدولة للشريعة: عدم إجبارية التكاليف الدينية)، ط1، طهران، مركز بازشناسي إسلام وإيران (انتشارات باز)، 1380هـ.ش.

42 ـ بجنوردي، سيد حسن، **القواعد الفقهية**، ط1، قم، مطبعة مهر، 1416هـ.ق.

43 ـ بحر العلوم، محمد مهدي، **بلغة الفقيه**، ط4، طهران، مكتبة الصادق، 1403هـ.ق.

44 ـ البحراني، الشيخ يوسف، **البرهان في تفسير القرآن**، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1419هـ.ق.

45 ـ ـــ، **الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة**، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، لاتا.

46 ـ البحيري، محمد عبد الوهاب، **حيله هاي شرعي ناسازكار با فلسفه فقه** (الحيل الشرعيّة المخالفة لفلسفة الفقه) الترجمة الفارسية: حسين صابري، مشهد، آستان قدس رضوى، 1373هـ.ش.

47 ـ البرهاني، محمد هاشم، **سدّ الذرايع في الشريعة الإسلامية**، ط1، بيروت، مطبعة الريحاني، 1406هـ.ق.

48 ـ البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط5، بيروت، مؤسسة الرسالة الدار المتحدة، 1410هـ.ق.

49 ـ البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ط1، بغداد، مطبعة شركة الحسام للطباعة الفنية، 1415هـ.ق.

50 ـ البهبهاني، محمد باقر، **الرسائل الفقهية**، تحقيق: مؤسسة العلامة البهبهاني، قم، 1429هـ.ق.

51 ـ البهسودي، سيد محمد سرور، **مصباح الأصول (تقرير بحث الأصول لآية الله الخوئي)**، النجف، مطبعة النجف، 1386هـ.ق.

52 ـ بوبر، كارل، **اسطوره چارچوب** (أسطورة الإطار)، الترجمة الفارسية: علي بابا، طهران، طرح نو، 1378هـ.ش.

53 ـ الترمذي، محمد بن علي، **الأمثال من الكتاب والسنة**، تحقيق: علي محمد بجاوي، القاهرة، نهضة مصر، 1989م.

54 ـ الطهراني، اقا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ط3، بيروت، دار الأضواء، 1403هـ.ق.

55 ـ ـــ، **طبقات أعلام الشيعة**، ط3، تحقيق: علي نقي منزوي، قم، إسماعيليان، أوفسيت عن طبعة 1971م.

56 ـ الجرجاوي، علي أحمد، **حكمة التشريع وفلسفته**، ط5، تنقيح ومراجعة خالد العطّار، بيروت، دار الفكر، 1418هـ.ق.

57 ـ جعفري لنكرودي، محمد جعفر، **دائرة المعارف حقوقي** (الموسوعة القانونية)، طهران، أمير كبير، 1372هـ.ش.

58 ـ الجوزي، ابن القيم، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط1، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ.ق.

59 ـ الحائري، السيد كاظم، بيان حكومت در إسلام (الدولة في الإسلام)، طهران، وزارة الإرشاد، 1368هـ.ش.

60 ـ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ط2، قم، تحقيق ونشر: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، 1414هـ.ق.

61 ـ الحسني، السيد هاشم معروف، **سيرة المصطفى**، ط3، قم، الشريف الرضي، 1415هـ.ق.

62 ـ الطهراني، السيد محمد حسين، **وظيفه ي فرد مسلمان در احياي حكومت اسلامى** (تكليف الفرد المسلم بإحياء الدولة الإسلامية)، طهران، حكمت، لاتا.

63 ـ الحسيني، محمد، **معجم المصطلحات الأصولية**، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، 1415هـ.ق.

64 ـ الحكيم السيد محسن، **مستمسك العروة الوثقى**، ط4، بيروت، دار إحياء التراث العربي، أوفسيت: عن طبعة النجف، مطبعة النجف، 1391هـ.ق.

65 ـ الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط2، قم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979م.

66 ـ الحكيمي، محمد رضا، **جامعه سازي قرآني**، ط1، طهران، دفتر نشر **فرهنگ** إسلامي، 1378هـ.ش.

67 ـ الحلي، أبو منصور الحسن بن يوسف، **منتهى المطلب**، إيران، الطبعة الحجرية، لاتا.

68 ـ ـــ، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ط3، تحقيق: محمد علي البقال، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1404هـ.ق.

69 ـ ـــ، **نهج الحق وكشف الصدق**، تعليق: فرج الله الحسني، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

70 ـ ـــ، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ط1، بهامشه تعليقات لإبراهيم الزنجاني، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1399هـ.ق.

71 ـ ـــ، **تذكرة الفقهاء**، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1427هـ.ق.

72 ـ ـــ، **مختلف الشيعة**، تحقيق: مركز تحقيقات إسلامي، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1373هـ.ش.

73 ـ ـــ، **نهاية الأحكام**، تحقيق: رجائي، قم، إسماعيليان، لاتا.

74 ـ الحلي، جعفر بن الحسن، **معارج الأصول**، ط1، تحقيق: محمد حسين الرضوي، قم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1403هـ.ق.

75 ـ ـــ، **شرائع الإسلام**، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1403هـ.ق.

76 ـ الحميري، عبد الله بن جعفر، **قرب الإسناد**، ط1، تحقيق: محمد باقر كرماني، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1413هـ.ق.

77 ـ حنفي، حسن، **الوحي والواقع: الإسلام والحداثة**، ط1، بيروت، دار الساقي، 1990م.

78 ـ الخاقاني، علي، **رجال الخاقاني**، ط2، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.ق.

79 ـ الخراساني، محمد كاظم، **حاشية كتاب المكاسب**، ط1، تحقيق: مهدي شمس الدين، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1406هـ.ق.

80 ـ الخضري بك، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1417هـ.ق.

81 ـ الخطيب، عبد الكريم، **سدّ باب الاجتهاد**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ.ق.

82 ـ خلّاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه وخلاصة التشريع**، ط3، لامكان، لاناشر، 1366هـ.ق.

83 ـ الخميني، روح الله **آداب الصلاة**، ط4، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1373هـ.ش.

84 ـ ـــ، **الاستفتاءات**، قم، دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، 1373هـ.ش.

85 ـ ـــ، **الاجتهاد والتقليد**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1376هـ.ش.

86 ـ ـــ، **الخلل في الصلاة**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1420هـ.ق.

87 ـ ـــ، **الرسائل العشرة**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1420هـ.ق.

88 ـ ـــ، **الطلب والإرادة**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1421هـ.ق.

89 ـ ـــ، **صحيفه إمام** (صحيفة الإمام)، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ.ش.

90 ـ ـــ، **صحيفه نور** (صحيفة النور)، ط1، طهران، سازمان مدارك **فرهنگي** انقلاب إسلامي، 1372هـ.ش.

91 ـ ـــ، **كتاب البيع**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1379هـ.ش.

92 ـ ـــ، **كتاب الطهارة**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1421هـ.ق.

93 ـ ـــ، **مكاسب محرمة** (المكاسب المحرمة)، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1373هـ.ش.

94 ـ ـــ، **ولايت فقيه** (ولاية الفقيه)، ط6، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1376هـ.ش.

95 ـ الخميني، السيد مصطفى، **ثلاث رسائل**، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1376هـ.ش.

96 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم، **أجود التقريرات**، ط1، صيدا، مطبعة العرفان، 1354هـ.ق.

97 ـ ـــ، **معجم رجال الحديث**، ط5، قم، مركز نشر الثقافة الإسلامية، 1413هـ.ق.

98 ـ درايتي، مصطفى، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، ط1، قم،

مركز الأبحاث والدراسات، 1413هـ.ق.

99 ـ دروزة، محمد عزت، **التفسير الحديث**، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1421هـ.ق.

100 ـ الدهلوي، ولي الله، **حجة الله البالغة**، ط1، تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ.ق.

101 ـ الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، لاط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، أفسيت عن طبعة القاهرة.

102 ـ الرازي، فخر الدين، **أسرار التنزيل وأنوار التنزيل**، تحقيق: محمد بابا علي وآخرين، بغداد، دار واسط للدراسات والنشر، 1990م.

103 ـ ــــ، **المحصول في علم الأصول**، ط1، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض، جامعة الإمام.

104 ـ ــــ، **مفاتيح الغيب**، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ.ق.

105 ـ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، دار القلم، 1412هـ.ق.

106 ـ رضائي أصفهاني، محمد علي، **ژوهشي** در اعجاز علمي قرآن، ط1، رشت، كتاب مبين، 1379هـ.ش.

107 ـ رفيع بور، فرامرز، **جامعه، إحساس وموسيقى** (المجتمع والعاطفة والموسيقى)، ط1، طهران، شركت انتشار، 1375هـ.ش.

108 ـ الروحاني، السيد محمد، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، تقرير: عبد الصاحب الحكيم، طهران، دار الجلي، 1420هـ.ق.

109 ـ الريسوني، أحمد، **(أهداف دين از ديدكاه شاطبي)** نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، الترجمة الفارسية: حسن إسلامي ومحمد علي أبهري، ط1، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1376هـ.ش.

110 ـ الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الاسلامي**، ط2، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1424هـ.ق.

111 ـ ــــ، **الزواج والطلاق**، ط1، طرابلس، كلية الدعوة الإسلامية، 1401هـ.ق.

112 ـ الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، ط3، تحقيق: يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة، 1415هـ.ق.

113 ـ زرين كوب، عبد الحسين، **ارزش ميراث صوفيه** (قيمة التراث الصوفي)، ط5، طهران، أمير كبير، 1362هـ.ش.

114 ـ الزلمي، مصطفى إبراهيم، **خاستگاه هاى اختلاف در فقه مذاهب** (أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية)، ط1، الترجمة الفارسية: حسين صابري، مشهد، بنياد **ژوهشهاي** إسلامي، 1375هـ.ش.

115 ـ زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين**، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.

116 ـ السبحاني، جعفر، **الإلهيات: على هدى الكتاب والسنة والعقل**، تقرير: حسن مكي العاملي، ط2، بيروت، الدار الإسلامية، 1410هـ.ق.

117 ـ ــــ، **بحوث في الملل والنحل**، ط4، قم، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، 1416هـ.ق.

118 ـ السبزواري، محمد باقر، **ذخيرة المعاد**، الطبعة الحجرية القديمة، لاتا.

119 ـ سروش، عبد الكريم، **تفرج صنع**، طهران، صراط، 1375هـ.ش.

120 ـ ــــ، **فربه تر از إيديولوجي** (أسمن من الإيديولوجيا)، ط1، طهران، صراط، 1372هـ.ش.

121 ـ السعدي، عبد الحكيم الهيتي، **مباحث العلة في القياس**، ط1، بيروت، دار البشائر، 1406هـ.ق.

122 ـ سلام، رشاد، **تطبيق الشريعة بين القبول والرفض**، ط1، القاهرة، سينا للنشر، 1997م.

123 ـ السيد الرضي، **حقائق التأويل**، تقديم: محمد رضا كاشف الغطاء، ط1، بيروت، دار الأضواء، 1406هـ.ق.

124 ـ ــــ، **نهج البلاغة**، تصحيح وفهارس صبحي الصالح.

125 ـ السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور**، ط1، بيروت، دار الفكر، 1414هـ.ق.

126 ـ **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ط1، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ.ق.

127 ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، ط1، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1415هـ.ق.

128 ـ الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: محمد شاكر، القاهرة، لاناشر، 1309هـ.ق.

129 ـ شبّر، عبد الله، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعية**، ط1، قم، مكتبة المفيد، 1404هـ.ق.

130 ـ الشعراني، أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، تحقيق: رضا أستاذي، مؤتمر مئوية الشيخ المفيد، 1373هـ.ش.

131 ـ شفائي، محسن، **ملاك در أدله عقلية** (الملاك في الأدلة العقلية)، ط1، طهران، دار الكتب الإسلامية، لا تا.

132 ـ الشلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام: عرض وتحليل طريقة التعليل وتطوراتها**، ط1، بيروت، دار النهضة العربية، 1401هـ.ق.

133 ـ شهابي، محمود، **رهبر خرد** (قائد العقل)، طهران، كتابفروشي خيام، 1339هـ.ش.

134 ـ الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط4، بيروت، دار التعارف، 1402هـ.ق. والترجمة الفارسية بعنوان: مباني منطقي استقراء از نظر شهيد صدر، ترجمة: أحمد الفهري، طهران، سروش، 1370هـ.ش.

135 ـ **الفتاوى الواضحة**، ط7، بيروت، دار التعارف، 1410هـ.ق.

136 ـ **المعالم الجديدة**، ط1، طهران، مكتبة النجاح، 1359هـ.ق .

137 ـ **بحوث في شرح العروة الوثقى**، بيروت، دار التعارف.

138 ـ **دروس في علم الأصول**، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980م.

139 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، **عيون أخبار الرضا**، بيروت، دار المؤلف، 1378هـ.ق.

140 ـ ــــ، **التوحيد**، ط1، تحقيق: هاشم الرجائي، قم، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، 1398هـ.ق.

141 ـ ــــ، **الخصال**، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1410.

142 ـ ــــ، **علل الشرائع**، تقديم: حسن الموسوي الخرسان، بيروت، دار البلاغة، لاتا.

143 ـ ــــ، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: حسن الخرسان، بيروت، دار صعب ـ دار التعارف، 1401هـ.ق.

144 ـ صرّامي، سيف الله، **أحكام حكومتي ومصلحت**، طهران، مركز تحقيقات إستراتيجيك رياست جمهوري، 1373هـ.ش.

145 ـ صفار، ابتسام مرهون، **التعابير القرآنية العربية**، ط1، النجف، مطبعة الآداب، 1387هـ.ق.

146 ـ الطالقاني، ملا نظر علي، **مناط الأحكام**، طهران، دار الخلافة، 1304هـ.ق.

147 ـ الطباطبائي، علي، **رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل**، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1418هـ.ق.

148 ـ الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ط3، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1393هـ.ق.

149 ـ الطبرسي، الفضل بن حسن، **مجمع البيان**، تصحيح: رسول محلاتي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1379هـ.ق.

150 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، تحقيق: حسن الخرسان، بيروت، دار صعب، أفسيت عن طبعة دار الكتب الإسلامية، 1390هـ.ق.

151 ـ ـــ، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاتا.

152 ـ ـــ، **العدة في أصول الفقه**، ط1، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، مطبعة ستاره، 1376هـ.ش.

153 ـ ـــ، **الفهرست**، ط1، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائي، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، 1420هـ.ق.

154 ـ ـــ، **المبسوط في فقه الإمامية**، ط3، تحقيق: محمد باقر البهبودي، طهران، المكتبة الرضوية، لاتا.

155 ـ ـــ، **النهاية**، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1400هـ.ق.

156 ـ ـــ، **تمهيد الأصول**، ط1، الترجمة الفارسية: عبد المحسن مشكاة الديني، طهران، انجمن حكمت وفلسفه إيران، 1400هـ.ق.

157 ـ ـــ، **تهذيب الأحكام**، ط1، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، نشر صدوق، 1417هـ.ق.

158 ـ ـــ، **الخلاف**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407هـ.ق.

159 ـ ـــ، **رجال الكشي**، تحقيق: محمد الميبدي، طهران، سازمان جاب وانتشارات وزارت **فرهنگ** اسلامى، 1382هـ.ش.

160 ـ العاملي، الحسن بن زين الدين بن علي، **معالم الأصول**، تحقيق: علي محمدي، قم، دار الفكر، لاتا.

161 ـ العاملي، زين الدين، **تمهيد القواعد**، ط1، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1416هـ.ق.

162 ـ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ط1، تحقيق: محمد كلانتر، النجف، منشورات جامعة النجف الدينية، لاتا.

163 ـ **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ط1، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1419هـ.ق.

164 ـ **تمهيد القواعد**، ط1، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1416هـ.ق.

165 ـ عبد المجيد، محمود عبد المجيد، **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1407هـ.ق.

166 ـ عز الدين، بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ط1، تحقيق: رضوان مختار، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1407هـ.ق.

167 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ط1، بيروت، مؤسسة الريّان، 1410هـ.ق.

168 ـ العسكري، أبو هلال، **فروق اللغات**، بيروت، دار الكتب العلمية، لاتا.

169 ـ العضدي، القاضي، **شرح مختصر منتهى الأصول لابن الحاجب**، ط1، القاهرة، المطبعة الأميرية، لاتا.

170 ـ علم الهدى، السيد المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح: أبو القاسم الكرجي، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1363هـ.ش.

171 ـ ـــ، **الانتصار**، ط1، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، 1415هـ.ق.

172 ـ ـــ، **رسائل الشريف المرتضى**، تقديم: السيد أحمد الحسيني، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، لاتا، أفسيت عن طبعة دار القرآن الكريم، 1405هـ.ق.

173 ـ على، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1978م.

174 ـ العمري، نادية محمد شريف، **القياس في الشريعة الإسلامية**، ط1، الجيزة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1407هـ.ق.

175 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسي)، ط1، طهران، أمير كبير، 1367هـ.ش.

176 ـ الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، لاتا.

177 ـ **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ.ق.

178 ـ الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط4، الرباط، 1411هـ.ق.

179 ـ الفاضل التوني، **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري.

180 ـ الفاضل المقداد، **كنز العرفان في فقه القرآن**، ط5، تحقيق: محمد باقر البهبودي، طهران، انتشارات مرتضوي، 1373هـ.ش.

181 ـ فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف، **إيضاح الفوائد**، ط1، قم، المطبعة العلمية، 1387هـ.ق.

182 ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1421هـ.ق.

183 ـ فضل الله، محمد حسين، **من وحي القرآن**، بيروت، دار الملاك، لاتا.

184 ـ فهيم عزيز، **المدخل إلى العهد الجديد**، القاهرة، دار الثقافة المسيحية، 1980م.

185 ـ الفيض الكاشاني، محمد حسن، **الأصول الأصلية**، ط1، تحقيق: المحدث الأرموي، طهران، 1390هـ.ق.

186 ـ القرافي، شهاب الدين، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1416هـ.ق.

187 ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1416هـ.ق.

188 ـ القطيفي، عدنان، **الرافد في علم الأصول**، قم، مطبعة مهر، 1414هـ.ق.

189 ـ القمي، ميرزا أبو القاسم حسن جيلاني، **قوانين الأصول**، الطبعة الحجرية، 1303هـ.ق.

190 ـ ـــ، **غنائم الأيام**، الطبعة الحجرية القديمة، لاتا.

191 ـ كاشف الغطاء، جعفر، **كشف الغطاء**، الطبعة الحجرية القديمة، أصفها، لاتا.

192 ـ كاشف الغطاء، علي، **مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني**، ط1، بغداد، مطبعة العاني، 1410هـ.ق.

193 ـ كاظميني، محمد علي، **فوائد الأصول**، تقرير أبحاث الميرزا النائيني، ط7، قم، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، 1421هـ.ق.

194 ـ الكتاني، محمد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، بيروت.**

195 ـ الكركي، نور الدين علي بن الحسين، **طريق استنباط الأحكام**، ط2، تحقيق: عبد الهادي الفضلي، قم، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، 1396هـ.ق.

196 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، ط4، تحقيق: علي أكبر غفاري، بيروت، دار التعارف ودار صعب، 1401هـ.ق.

197 ـ كنگره بزركداشت مقدس أردبيلي، آثار **البحوث الرجالية والكلامية والأصولية في مجمع الفائدة والبرهان**، تحقيق: ماجد الغرباوي، قم، مؤتمر المقدس الأردبيلي، 1375هـ.ش.

198 ـ كرجي، أبو القاسم، **تاريخ فقه وفقهاء** (تاريخ الفقه والفقهاء)، طهران، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشكاه ها (سمت)، 1375هـ.ش.

199 ـ لحمر، حميد، **الإمام مالك مفسراً**، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر، 1415هـ.ق.

200 ـ مجتهد شبستري، محمد، **نقدى بر قرائت رسمي از دين** (في نقد القراءة الرسمية للدين)، ط1، طهران، طرح نو، 1379هـ.ش.

201 ـ المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط1، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1401هـ.ق.

202 ـ المحقق الحلي، **معارج الأصول**، ط1، تحقيق: محمد حسن رضوي، قم، مؤسسة آل البيت، 1403هـ.ق.

203 ـ محقق، سيد مصطفى، **مباحثي أز أصول فقه** (مباحث من أصول الفقه)، ط7، طهران، مركز نشر علوم إسلامي، 1375هـ.ش.

204 ـ المحقق الكركي، **جامع المقاصد**، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1408هـ.ق.

205 ـ محمد بن مكي، **القواعد والفوائد في الفقه**، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، النجف، منتدى النشر، 1980م.

206 ـ محمد شريف، أحمد، **نظرية تفسير النصوص المدنية**، ط1، بغداد، جامعة بغداد، 1979م.

207 ـ محمدي، أبو الحسن، **مباني استنباط حقوق إسلامي**، طهران، جامعة طهران، 1368هـ.ش.

208 ـ المحمصاني، صبحي، **مقدمة في إحياء علوم الشريعة**، بيروت، دار العلم للملايين، لا تا.

209 ـ المدرسي، محمد تقي، **التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده**، ط1، طهران، انتشارات إسلامي، 1415هـ.ق.

210 ـ مدكور، محمد سلام، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، الكويت، جامعة الكويت، 1977م.

211 ـ المراغي، أحمد مصطفى، **تفسير المراغي**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاتا.

212 ـ الراوندي، قطب الدين، **فقه القرآن**، بيروت، دار التراث، 1410.

213 ـ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيشابوري، **صحيح مسلم**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.ق.

214 ـ مصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن**، طهران، بنكاه ترجمه ونشر كتاب، 1360هـ.ش. (من المجلد 1إلى 6) ووزارة الإرشاد الإسلامي، الدائرة العامة للنشر، 1365هـ.ش. (من المجلد 7 إلى 14).

215 ـ مطهري، مرتضى، **آشنائي با علوم إسلامي** (التعرف على العلوم الإسلامية)، قم، انتشارات صدرا، لاتا.

216 ـ ــــ، **إسلام ومقتضيات زمان** (الإسلام ومقتضيات الزمان)، قم، انتشارات صدرا، لاتا.

217 ـ ــــ، **نظام حقوق زن در إسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ط8، طهران، انتشارات حكمت، 1357هـ.ش.

218 ـ المظفر، محمد رضا، **المنطق**، قم، انتشارات فيروزآبادي، أفسيت عن طبعة بيروت، دار التعارف، 1400هـ.ق.

219 ـ ــــ، **أصول الفقه**، طهران، انتشارات معارف إسلامي، أفست عن طبعة النجف، مطابع النعمان، 1386هـ.ق.

220 ـ ــــ، **عقائد الإمامية**، تحقيق: محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، 1417هـ.ق.

221 ـ مغنية، محمد جواد، **الإسلام بنظرة عصرية جديدة**، ط4، بيروت، دار التيار الجديد، 1411هـ.ق.

222 ـ ــــ، **أصول الفقه في ثوبه الجديد**، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1975هـ.ش.

223 ـ ــــ، **فقه الإمام الصادق**، ط1، بيروت، دار التعارف، 1966م.

224 ـ المقدسي، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر**، القاهرة، المطبعة السلفية، 1391هـ.ق.

225 ـ مكدرموت، مارتن، **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، ط1، مشهد، آستان قدس رضوي، 1413هـ.ق.

226 ـ ملا صدرا، صدر الدين محمد الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م.

227 ـ منتظري، حسين علي، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ط1، قم، نشر تفكر، 1415هـ.ق.

228 ـ ـــ، **نهاية الأصول**، تقريرات: درس آية الله البروجردي، ، قم، نشر تفكر، 1415هـ.ق.

229 ـ منصوري، خليل رضا، **دراسة موضوعية حول نظرية العرف ودورها في عملية الاستنباط**، قم، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي، 1413هـ.ق.

230 ـ موحد، ضياء، **در آمدى به منطق جديد** (مدخل إلى المنطق الحديث)، طهران، شركت انتشارات علمي **فرهنگي**، 1373هـ.ش.

231 ـ الموسوي العاملي، محمد بن علي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1410هـ.ق.

232 ـ نبوي، لطف الله، **مباني منطق جديد** (أسس المنطق الحديث)، ط1، طهران، سمت، 1377هـ.ش.

233 ـ النجاشي، أبو عبد الله، **رجال النجاشي**، ط1، بيروت، دار الأضواء، 1408هـ.ق.

234 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: عباس قوجاني، أفسيت عن الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لاتا.

235 ـ النعماني، محمد بن إبراهيم، **كتاب الغيبة**، تحقيق: علي غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، لاتا.

236 ـ النوري، ميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1407هـ.ق.

237 ـ الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، **الفوائد الحائرية**، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1415هـ.ق.

238 ـ هاشمي، علي أكبر، وآخرون، **تفسير راهنما** (التفسير المرشد)، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1376هـ.ش.

239ـ هاشمي، محمود، **مباحث الحجج والأصول العملية**، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، ط2، قم، المجمع العلمي، 1405هـ.ق.

240ـ الهمداني، القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد**، بإشراف طه حسين، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف، لاتا.

241ـ **شرح الأصول الخمسة**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ.ق.

242ـ ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م.

243ـ اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404هـ.ق.

244ـ يولي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الرياض، دار الهجرة، 1418هـ.ق.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوب للرقي بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

تعدّ دراسة ملاكات الأحكام، ومحاولةُ تأسيسِ نظريّات شرعيّة بنيويّة في مجالها، من أهمّ وأروع الدراسات التي تشتمل عليها فلسفة الفقه، ومع ذلك نجد الموقف من مثل هذه الأبحاث يتّسم بالمراوحة بين الثناء والإحجام عن الخوض. ويعود ذلك إلى اشتمال هذه الدراسات على مخاطر التورّط في القياس وغيره، ممّا يدعو الفقه الإماميّ إلى تركه واجتنابه في البحث الفقهيّ... ولكن إذا كان الهدف من فلسفة الاجتهاد هو الإجابة عن تساؤلات الفقه الأساسيّة والفرعيّة، فلا بدّ من إنعام النظر في المباني الفقهيّة ومحاولة التنقيب عن أهداف الأحكام ومصالحها. كما لا بدّ من بناء قواعد ونظريّات جديدة على ضوء تلك المباني؛ بحيث تقوم بتكريس آليّات تساهم في تفسير الأحكام وتبرز مدى فاعليّة الفقه ومرونته وقدرته على التطوّر. والعقل واحد من الآليّات التي يمكن اعتمادها في هذا المجال. وذلك من خلال توظيف العقل المستنِد إلى النصّ، للكشف عن مصالح الأحكام ومقاصد الشارع من وراء بعض الأحكام ليكون هذا الاكتشاف هادياً للفقيه خلال دورة عمله الفقهيّ...

من المقدمة بتصرّف

THE GOALS AND PURPOSES OF ISLAMIC LAW

A STUDY IN PHILOSOPHY OF ISLAMIC FIQH

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com